Georges Bataille

La conjuración sagrada

Ensayos 1929-1939

Acceso Abierto

filosofía e historia

Adriana Hidalgo editora

Georges Bataille

La conjuración sagrada

Ensayos 1929-1939

Selección, traducción
y prólogo de Silvio Mattoni

Adriana Hidalgo editora

filosofía e historia

Editor:
Fabián Lebenglik
Creative Commons
Diseño de cubierta e interiores:
Eduardo Stupía y Pablo Hernández

© Editions Gallimard, *Œuvres Complètes. Tome 1*, 1970
© Adriana Hidalgo editora S.A., 2003
Córdoba 836 - P. 13 - Of. 1301
(1054) Buenos Aires
e-mail: ahidalgo@infovia.com.ar

ISBN: 987-9396-90-1
Hecho el depósito que indica la ley 11.723

Impreso por
Grafinor s.a. - Lamadrid 1576 - Villa Ballester,
en el mes de mayo de 2003
Ruff's Graph Producciones - Estados Unidos 1682 3º

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Prólogo

Los textos que integran este volumen han sido extraídos del tomo I de las *Oeuvres complètes* de Georges Bataille editadas por Gallimard. Se trata de un conjunto de ensayos que se han dividido aquí en tres secciones. La primera –"Documentos"– contiene los primeros escritos de Bataille aparecidos en la revista homónima, dedicados principalmente a observaciones sobre artes antiguas y modernas. Su punto culminante es el extraordinario ensayo sobre Van Gogh, aunque también encontramos allí el proyecto muy personal que Bataille emprendió junto a Michel Leiris –al que denominó "diccionario crítico"– en el que a partir de los términos más familiares se revelan unas asociaciones inquietantes, una sensibilidad alerta que no se deja apaciguar por ninguna definición preconcebida. La segunda sección –"La crítica social"– también se organiza en torno a los materiales que Bataille produjo para una revista, si bien no todos los textos incluidos fueron publicados en ella. A partir de dos ensayos fundamentales como "La noción de gasto" y "La estructura psicológica del fascismo", se siguen ciertos desarrollos sobre lo social que deben relacionarse con el Colegio de Sociología fundado y promovido por Bataille, Leiris y Roger Caillois en la década de 1930. Por último, "Lo sagrado" reúne textos que se publicaron en diversas revistas y que –si bien no

dejan de estar estrechamente vinculados con los anteriores– deben su impulso a la vida efímera e intensa de la revista *Acéphale*, para la cual el artículo "La conjuración sagrada" hiciera las veces de manifiesto o declaración inaugural.

En todos los ensayos que se leerán, pintura, literatura, filosofía o sociología se ponen bajo la advocación de la experiencia, transmiten una intensidad que atraviesa toda la obra de Bataille, como si su pensamiento siempre hubiera desplegado las mismas obsesiones, quizá porque todo pensamiento que haga honor a su nombre se revela en su grado de fidelidad consigo mismo. En el primer ensayo de nuestra selección hallamos una vindicación de lo informe, de los monstruos que imitan y exasperan las aristas de unas figuras cuya simetría les resulta inaccesible. En el último –también arbitrariamente elegido aunque simboliza los diez años en los que se escribieron todos los demás ensayos– el arte moderno se describe como una búsqueda misteriosa, casi inconsciente, de lo sagrado: los resultados siguen mostrando el carácter inaccesible del objeto, y por lo tanto persisten en su falta de forma, en la incompletud. Podríamos decir que tanto los bárbaros que copian mal un caballo griego como los pintores y escritores surrealistas que no acatan ningún principio de realidad dejaban huellas de lo heterogéneo. Quizás a los objetos del gasto improductivo, a los seres excluidos, a lo divino y a lo miserable –aquello que Bataille denomina elementos del mundo heterogéneo, opuesto a la homogeneidad de la producción que garantiza la reproducción de las sociedades– quizás a todo ese ámbito de pura negatividad donde radica sin embargo la cohesión social, la fuerza, la finalidad de una comunidad, habría que añadirle estas figuras de lo irrepresentable. En arte, entonces, lo heterogéneo sería lo que no puede ser leído como representación de alguna realidad com-

pleta. Y Bataille agrega que la oposición entre lo monstruoso y lo simétrico, entre lo informe y la regularidad impuesta, existe también fuera del mundo humano: el caballo es académico, la araña o el hipopótamo, no. Hay algo incompleto o inacabado en ciertas formas naturales que se rehusarían a ser asociadas con emblemas de poder y de orden, de homogeneidad. Una flor puede parecer bella, y hasta simétrica, pero sólo porque se piensa en oposición a la materia pútrida e informe que la engendra, entre las raíces y el húmedo abono.

Finalmente, Bataille encuentra una figura, un mito para plasmar gráficamente la búsqueda interminable que lo rige, aunque sea una figura que niegue absolutamente toda orientación, toda regencia. Hablo del "Acéfalo", un dios o un monstruo, o apenas un ser sin cabeza, un cuerpo no sometido a la superioridad jerárquica del órgano central. Por medio de una de esas grotescas divinidades inferiores con que los gnósticos representaban el carácter maldito, inacabado, insalvable del mundo terrestre, Bataille piensa también en un plano político: la existencia de una cabeza tiene como resultado no sólo posible, sino casi necesario, el fascismo u otras formas del dominio absoluto de lo uno sobre lo diverso. Por supuesto, una sociedad acéfala se acerca al límite de su propia disgregación, pero sólo en ese límite, al borde de la descomposición, podrá constituirse como sociedad policéfala. Sin embargo, antes de ese horizonte todavía monstruosamente inaccesible, se trata de promover las decapitaciones en todos los sentidos, celebrar los misterios del Acéfalo. En los momentos en que cae la cabeza, en los instantes sagrados de la fiesta, el éxtasis, la alegría ante la muerte, el goce erótico, se funda la comunidad imposible, la comunidad deseable.

¿De qué habla Bataille en esta época y quizás en toda su obra? Habla de la amistad, única forma de la vida social que se

aproximaría a la comunidad policéfala. Cuando refiere la presencia del pintor André Masson, que ha dibujado al dios sin cabeza y sus emblemas, cuando Bataille piensa en el dolor de su amigo –que no puede soportar la idea de su propia muerte y la de los suyos– se toca el fundamento verdadero, lo común, de una conjuración sagrada. Se trata de actuar sin perder de vista ese límite atroz que la muerte diseña a cada momento. En palabras de Bataille, debemos "danzar con el tiempo que nos mata", encontrar la alegría intensa del presente, y allí al fin la presencia del otro, un amigo, varios. La amistad –que parece una relación social sin peso específico, casi relegada a la esfera del entretenimiento o la banalidad– cuando roza el objeto que la determina, y que es a la vez la muerte propia y la del otro, puede ser la promesa de una fiesta común, celebración del nacimiento de un dios policéfalo. Y la amistad sólo puede alcanzar ese carácter absoluto, aunque no se manifieste y parezca seguir ostentando las maneras displicentes, tácitas, interrumpidas que la definen, cuando no hay idea de un más allá, cuando se piensa que los amigos, como uno mismo, están destinados a desaparecer definitivamente, que no hay siquiera posteridad, que los libros no retienen nada, son una cosa más añadida al mundo atestado de objetos que tan sólo confirma la ausencia irremediable. Quedan, claro, los mitos que se convirtieron para alguien en destino, pero que apenas pueden revivir un instante si otro los quiere para sí. ¿Y cómo sería posible ese otro si no se vislumbra la comunidad sagrada con que sueña Bataille?

La amistad no es simétrica, no es monocéfala, y hasta podemos desdecirnos y negar que sea el fundamento de cualquier otra cosa. Forma lábil del amor, no puede definirse sino como la sensación de alegría asociada a alguna causa externa. Pero la alegría sólo pertenece al presente. Como sugiere Blanchot, cuan-

do escribe sobre la imposibilidad de que su amistad con Bataille sea objeto de una rememoración: "Todo lo que decimos no tiende sino a ocultar la única afirmación: que todo debe desaparecer y que no podemos permanecer fieles más que velando por este movimiento que desaparece, al que algo entre nosotros, algo que rechaza todo recuerdo, pertenece desde ahora." La ausencia del otro señala el intervalo, la interrupción de una charla que no podrá recuperarse. Sin embargo, antes de morir, el goce de un presente que se sabe finito, que extrae su intensidad de esa conciencia de un límite que es inseparable del deseo de anularlo, abre el espacio de la amistad como festejo discreto del día, de la noche, de la hora. En un manuscrito inédito, Bataille anota que "aquel que contempla la muerte y se regocija ya no es más el individuo destinado a la putrefacción del cuerpo, puesto que la mera puesta en juego de la muerte lo había proyectado ya fuera de sí mismo, riéndose de todas las miserias en el seno de la comunidad gloriosa, donde cada instante expulsa y aniquila al anterior, y el triunfo del tiempo se le revela unido al movimiento de conquista de los suyos. No es que así imagine escapar a su suerte reemplazándola por una comunidad más perdurable que la persona. Todo lo contrario, la comunidad le resulta necesaria para tomar conciencia de la gloria ligada al instante que lo verá arrancado del ser." En esa gloria de la supresión anticipada de un ser que intensifica lo único que hay, toda presencia se vuelve sagrada. Y la presencia sólo puede pensarse sin cabeza, es decir, con varias. Una para vivir los éxtasis de ciertas experiencias que rebasan la discontinuidad del ser individual. Otra para contar los detalles que separan los momentos propicios para que un individuo encuentre su propia imposibilidad de repetirse. Otra más, para imaginar los deseos ajenos y el dolor. La última quizás, para regalar a los amigos

entre las risas de un banquete animado por un dios escondido, mortal, que desaparece después de la ocasión.

Que Bataille diga mejor lo que vale su experiencia y su pensamiento. Tan sólo quisiera señalar ahora, superficialmente, la particularidad de su estilo, lo valioso de su escritura en apariencia desmañada, apresurada. Sería contradictorio, y hasta falaz, que en su búsqueda de lo excesivo, lo monstruoso, lo heterogéneo, Bataille asumiera el academicismo de la gramática francesa. Los saltos que ejecuta a veces de una idea a otra tienden a adquirir una velocidad y una violencia que el idioma no puede contener, se alejan de cualquier frase hecha. Los escritos de Bataille siempre parecen estar en gestación. Los guiones, las intercalaciones, los dos puntos que indican soluciones de continuidad son como las huellas mudas de algo que pasó por la página tan rápidamente que ningún término alcanzó a nombrarlo. Leemos mucho en Bataille, y cosas de la mayor importancia, pero nada se ha dicho todavía porque el silencio pesa, porque la práctica de la alegría ante la muerte no puede enseñarse, porque nada se convierte en hábito. Y por eso Bataille sigue escribiendo, durante casi treinta años después de estos ensayos. ¿Podemos decir que escribe lo mismo, siempre? Algo que no está en lo escrito, algo imprevisible en cada texto suyo, desde el principio, nos da la sensación de que todavía se está escribiendo. Él está escribiendo si somos la comunidad sagrada que puede hacer de la ausencia un movimiento de intensificación del presente. Si hago silencio, seré ese "¿quién?" sin respuesta conjurado por mi propia desesperación y mi propia certeza del fin.

Silvio Mattoni
Córdoba, 12 de diciembre de 2002

DOCUMENTOS

El caballo académico

En apariencia, nada en la historia del reino animal, simple sucesión de metamorfosis confusas, recuerda las determinaciones características de la historia humana, las transformaciones de la filosofía, de las ciencias, de las condiciones económicas, las revoluciones políticas o religiosas, los períodos de violencia o de aberración... Por otro lado, esos cambios históricos dependen en primer lugar de la libertad convencionalmente atribuida al hombre, único animal al que se le permiten desvíos en la conducta o en el pensamiento.

No es menos indiscutible que esa libertad, de la que el hombre se cree la única expresión, es también obra de un animal cualquiera, cuya forma particular expresa una opción gratuita entre innumerables posibilidades. En efecto, no importa que esa forma sea idénticamente repetida por sus congéneres: la prodigiosa multiplicidad del caballo o del tigre no invalida en absoluto la libertad de la decisión oscura en la cual podemos hallar el principio de lo que dichos seres propiamente son. Sólo falta establecer, a fin de eliminar una concepción arbitraria, una medida común entre las divergencias de las formas animales y las determinaciones contradictorias que trastornan periódicamente las condiciones de existencia de los hombres.

Hay alternancias de formas plásticas, ligadas a la evolución humana, análogas a las que presenta en algunos casos la evolución de las formas naturales. Así, el estilo académico o clásico, y su opuesto, todo lo barroco, demente o bárbaro, constituyen dos categorías radicalmente diferentes que a veces corresponden a estados sociales contradictorios. Los estilos podrían considerarse entonces como la expresión o el síntoma de un estado de cosas esencial y de igual modo las formas animales, que también pueden ser divididas en formas académicas y dementes.

Antes de la conquista, la civilización de los galos era comparable a la de las actuales tribus del África Central; desde el punto de vista social representaba una verdadera antítesis de la civilización clásica. Resulta fácil oponer a las conquistas sistemáticas de los griegos o de los romanos las incursiones incoherentes e inútiles de los galos a través de Italia o Grecia y, en general, a una constante capacidad de organización, la inestabilidad y la excitación sin consecuencias. Todo aquello que puede brindar a los hombres disciplinados conciencia de valor y de autoridad oficial: arquitectura, derecho teórico, ciencia laica y literatura hecha por personas cultas, seguía siendo ignorado por los galos que nada calculaban, no concebían progreso alguno y daban rienda suelta a las sugestiones inmediatas y a cualquier sentimiento violento.

Un hecho de orden plástico puede ofrecerse como correlato exacto de esta oposición. Desde el siglo IV a. C., los galos, que habían utilizado para sus intercambios comerciales algunas monedas importadas, comenzaron a acuñar las propias copiando ciertos modelos griegos, en particular unos diseños que tenían en el reverso la representación de un caballo (como las estateras de oro macedónicas). Pero sus imitaciones no sólo

presentan las deformaciones bárbaras habituales que derivan de la torpeza del grabador. Los caballos dementes imaginados por las diversas tribus no dependen tanto de una falla técnica como de una extravagancia positiva, llevando siempre hasta sus consecuencias más absurdas una primera interpretación esquemática.

La relación entre ambas expresiones, griega y gala, resulta tanto más significativa en la medida en que se trata de la forma noble y correctamente calculada de los caballos, animales que se cuentan con razón entre los más perfectos, los más académicos. Al respecto, por paradójico que pueda parecer, puede afirmarse que sin duda el caballo, situado por una curiosa coincidencia en los orígenes de Atenas, es una de las expresiones más acabadas de la *idea*, en el mismo grado, por ejemplo, que la filosofía platónica o la arquitectura de la Acrópolis. Y puede considerarse que toda representación de ese animal en la época clásica exalta, no sin traslucir una común arrogancia, su profundo parentesco con el genio helénico. En efecto, pareciera que las formas del cuerpo, así como las formas sociales o las formas del pensamiento, tienden hacia una especie de perfección ideal de la cual procede todo valor; como si la organización progresiva de esas formas procurara satisfacer poco a poco la armonía y la jerarquía inmutables que la filosofía griega solía conferir propiamente a las *ideas*, y exteriormente a los hechos concretos. En todo caso, el pueblo que más se sometió a la necesidad de ver qué ideas nobles e irrevocables regían y dirigían el curso de las cosas podía fácilmente traducir su obsesión representando el cuerpo del caballo: los cuerpos repulsivos o cómicos de la araña o del hipopótamo no hubiesen respondido a esa elevación espiritual.

Los absurdos de los pueblos bárbaros están en contradicción con las arrogancias científicas, las pesadillas con los trazados geométricos, las caballos-monstruos imaginados en Galia con el caballo académico.

Los salvajes a quienes se les aparecieron esos fantasmas, incapaces de reducir una agitación grotesca e incoherente, una sucesión de imágenes violentas y horribles, a las grandes ideas directrices que brindan a los pueblos ordenados la conciencia de la autoridad humana, también eran incapaces de discernir claramente el valor mágico de las formas regulares representadas en las monedas que les habían llegado. Sin embargo, una corrección y una inteligibilidad perfectas, que implicaban la imposibilidad de introducir elementos absurdos, se oponían a sus hábitos como un reglamento de policía se opone a los placeres del hampa. De hecho se trataba de todo aquello que había paralizado necesariamente la concepción idealista de los griegos, fealdad agresiva, éxtasis ligados a la visión de la sangre o al horror, aullidos desmesurados, es decir, lo que no tiene ningún sentido, ninguna utilidad, no ocasiona esperanza ni estabilidad, no confiere ninguna autoridad: gradualmente, la dislocación del caballo clásico, llegando en último término al frenesí de las formas, transgredió la regla y logró realizar la expresión exacta de la mentalidad monstruosa de esos pueblos que vivían a merced de las sugestiones. Los innobles monos y gorilas equinos de los galos, animales de costumbres innombrables y llenos de fealdad, apariciones no obstante grandiosas, prodigios perturbadores, representaron así una respuesta definitiva de la noche humana, burlesca y espantosa, a las simplezas y a las arrogancias de los idealistas.

Hay que asimilar a esta oposición, aparentemente limitada al campo de la actividad humana, las oposiciones equiva-

lentes en el conjunto del reino animal. En efecto, es evidente que algunos monstruos naturales, como arañas, gorilas, hipopótamos, presentan una semejanza oscura aunque profunda con los monstruos imaginarios galos, insultando al igual que éstos la corrección de los animales académicos, el caballo entre otros. Así, las selvas pútridas y los pantanos cenagosos de los trópicos reiterarían la respuesta innombrable a todo lo que en la tierra es armonioso y reglamentado, a todo lo que procura imponer autoridad mediante un aspecto correcto. Y lo mismo sucedería con los sótanos de nuestras casas donde se esconden y se devoran las arañas, e igualmente con otras guaridas de las ignominias naturales. Como si un horror infecto fuese la contrapartida constante e inevitable de las formas elevadas de la vida animal.

Y es importante observar al respecto que los paleontólogos admiten que el caballo actual deriva de pesados paquidermos, derivación que puede ser comparada a la del hombre con respecto al repulsivo mono antropomorfo. Sin duda, es difícil saber a qué atenerse en cuanto a los ancestros exactos del caballo o del hombre, por lo menos en cuanto a su aspecto exterior; pero no corresponde poner en duda el hecho de que algunos animales actuales, hipopótamo, gorila, representan formas primitivas en relación con animales bien proporcionados. Es posible situar entonces la oposición considerada entre el engendrador y el engendrado, el padre y el hijo, e imaginar como un hecho típico que figuras nobles y delicadas aparezcan al final de una supuración nauseabunda. Si hay que dar un valor objetivo a los dos términos así opuestos, la naturaleza, al proceder en oposición violenta a uno de ellos, debería ser concebida en constante rebelión contra sí misma: tan pronto el espanto de lo informe y lo indeciso desembocan en las

precisiones del animal humano o del caballo, se sucederán, en un profundo tumulto, las formas más barrocas y más repugnantes. Todos los trastornos que parecen pertenecer propiamente a la vida humana no serían más que uno de los aspectos de esa revuelta alternada, oscilación rigurosa que se levanta con movimientos coléricos y que, si se considera arbitrariamente en un tiempo reducido la sucesión de revoluciones que han persistido sin fin, golpea y hace espuma como una ola en un día de tormenta.

Sin duda, es difícil seguir el sentido de esas oscilaciones a través de los avatares históricos. Sólo a veces, como en las grandes invasiones, es posible ver con claridad una incoherencia sin esperanza imponiéndose sobre un método racional de organización progresiva. Pero las alteraciones de las formas plásticas representan a menudo el principal síntoma de los grandes trastornos: de modo que hoy podría parecer que nada se modifica, si la negación de todos los principios de la armonía regular no estuviese revelando la necesidad de una mutación. No hay que olvidar, por una parte, que esa negación reciente ha provocado las más violentas indignaciones, como si las bases mismas de la existencia hubieran sido cuestionadas; y por otra parte, que las cosas han pasado con una gravedad todavía insospechada, expresión de un estado espiritual absolutamente incompatible con las condiciones actuales de la vida humana.

Arquitectura

La arquitectura es la expresión del ser de las sociedades, del mismo modo que la fisonomía humana es la expresión del ser de los individuos. Sin embargo, esta comparación debe ser remitida sobre todo a las fisonomías de personajes oficiales (prelados, magistrados, almirantes). En efecto, sólo el ser ideal de la sociedad, aquel que ordena y prohibe con autoridad, se expresa en las composiciones arquitectónicas propiamente dichas. Así, los grandes monumentos se alzan como diques que oponen la lógica de la majestad y de la autoridad a todos los elementos confusos: bajo la forma de las catedrales y de los palacios, la Iglesia o el Estado se dirige e impone silencio a las multitudes. Es evidente que los monumentos inspiran la sabiduría social y a menudo incluso un verdadero temor. La toma de la Bastilla es simbólica de ese estado de cosas: es difícil explicar ese movimiento multitudinario salvo por la animosidad del pueblo contra los monumentos que son sus verdaderos amos.

Igualmente, cada vez que la *composición arquitectónica* se halla en otros lugares además de los monumentos, ya sea en la fisonomía, el vestido, la música o la pintura, podemos inferir el predominio de un gusto por la *autoridad* humana o divina. Las grandes composiciones de algunos pintores expresan las

voluntad de amoldar el espíritu a un ideal oficial. La desaparición de la construcción académica en pintura, por el contrario, es la vía abierta para la expresión (y con ello para la exaltación) de los procesos psicológicos más incompatibles con la estabilidad social. Es lo que explica en gran medida las encendidas reacciones que despierta desde hace más de medio siglo la transformación progresiva de la pintura, hasta entonces caracterizada por una especie de esqueleto arquitectónico disimulado.

Es evidente además que el ordenamiento matemático impuesto a la piedra no es otra cosa que la culminación de una evolución de las formas terrenales, cuyo sentido se ofrece en el orden biológico por el paso de la forma simiesca a la forma humana, que presenta ya todos los elementos de la arquitectura. En el proceso morfológico, los hombres no representan aparentemente más que una etapa intermedia entre los monos y los grandes edificios. Las formas se volvieron cada vez más estáticas, cada vez más dominantes. Asimismo, el orden humano sería desde su origen solidario con el orden arquitectónico, que sólo es su desarrollo. Si nos referimos a la arquitectura, cuyas producciones monumentales son actualmente los verdaderos amos sobre toda la Tierra, reuniendo bajo su sombra a multitudes serviles, imponiendo la admiración y el asombro, el orden y la coerción, nos referimos de alguna manera al hombre. Actualmente toda una actividad terrestre, y sin duda la más brillante en el orden intelectual, apunta por otro lado en ese sentido, denunciando la insuficiencia del predominio humano: así, por extraño que pueda parecer tratándose de una criatura tan elegante como el ser humano, se abre una vía –indicada por los pintores– hacia la monstruosidad bestial; como si no hubiera otra posibilidad de escapar del presidio arquitectónico.

El lenguaje de las flores

Es vano considerar en el aspecto de las cosas únicamente los signos inteligibles que permiten distinguir elementos diversos. Lo que afecta a los ojos humanos no determina solamente el conocimiento de las relaciones entre los diferentes objetos, sino también cierto estado mental decisivo e inexplicable. De modo que la visión de una flor denota, es verdad, la presencia de esa parte definida de una planta; pero es imposible detenerse en ese resultado superficial: en efecto, la visión de la flor provoca en la mente reacciones de consecuencias mucho mayores debido a que expresa una oscura decisión de la naturaleza vegetal. Lo que revelan la configuración y el color de la corola, lo que descubren las máculas del polen o la lozanía del pistilo, sin duda no puede ser expresado adecuadamente por medio del lenguaje; sin embargo, es inútil desatender, como generalmente se hace, esa inexpresable *presencia real* y rechazar como un absurdo pueril ciertas tentativas de interpretación simbólica.

Que la mayoría de las yuxtaposiciones del *lenguaje de las flores* tienen un carácter fortuito y superficial es algo que se podría prever aun antes de consultar la lista tradicional. Si el diente de león significa *expansión*, el narciso *egoísmo* o el

ajenjo *amargura*, vemos la razón con demasiada facilidad. Obviamente no se trata de una adivinación del sentido secreto de las flores, y de inmediato discernimos la propiedad bien conocida o la leyenda que se debió utilizar. Por otro lado, en vano buscaríamos aproximaciones que manifiesten de una manera contundente la inteligencia oscura de las cosas que estamos considerando. Poco importa, en suma, que la aguileña sea el emblema de la tristeza, el dragón de los deseos, el nenúfar de la indiferencia... Parece oportuno reconocer que esas aproximaciones pueden ser renovadas a voluntad, y basta con reservar una importancia primordial a interpretaciones mucho más simples: como las que vinculan la rosa y el euforbio con el amor. Sin duda, no es que esas dos flores exclusivamente puedan designar el amor humano: aun si hay una correspondencia más exacta (como cuando se le hace decir al euforbio esta frase: *"Usted ha despertado mi corazón"*, tan conmovedora, expresada por una flor tan equívoca), es a la flor en general, antes que a tal o cual de las flores, a la que se ha intentado atribuir el raro privilegio de declarar la presencia del amor.

Pero tal interpretación corre el riesgo de parecer poco sorprendente: en efecto, el amor puede ser considerado desde el principio como la función natural de la flor. De modo que la simbolización se debería también en este caso a una propiedad precisa, no al aspecto que afecta oscuramente la sensibilidad humana. No tendría entonces sino un valor puramente subjetivo. Los hombres habrían relacionado la eclosión de las flores y sus sentimientos debido a que en ambos casos se trata de fenómenos que preceden a la fecundación. El papel otorgado a los símbolos en las interpretaciones psicoanalíticas corroboraría además una explicación de ese orden. En efecto, casi siempre es una relación accidental lo que da cuenta del

origen de las sustituciones en los sueños. Es bastante conocido, entre otros, el sentido dado a los objetos según sean puntiagudos o huecos.

Nos libraríamos así fácilmente de una opinión según la cual las formas exteriores, ya sean seductoras u horribles, revelarían en todos los fenómenos algunas decisiones capitales que las decisiones humanas se limitarían a amplificar. De modo que se debería renunciar inmediatamente a la posibilidad de sustituir la *palabra* por el *aspecto* como elemento del análisis filosófico. Pero sería sencillo mostrar que la *palabra* sólo permite considerar en las cosas los caracteres que determinan una situación relativa, es decir, las propiedades que permiten una acción exterior. No obstante, el *aspecto* introduciría los valores decisivos de las cosas...

En lo que concierne a las flores, se advierte en primer término que su sentido simbólico no deriva necesariamente de su función. Es evidente, en efecto, que si se expresa el amor por medio de una flor, será la corola, antes que los órganos útiles, la que se vuelva signo del deseo.

Pero también puede oponerse una objeción capciosa a la interpretación a partir del valor objetivo del aspecto. En efecto, la sustitución de elementos esenciales por elementos yuxtapuestos concuerda con todo lo que sabemos espontáneamente sobre los sentimientos que nos animan, ya que el objeto del amor humano nunca es el órgano, sino la persona que le sirve de soporte. Así sería fácilmente explicable la atribución de la corola al amor: si el signo del amor es desplazado del pistilo y de los estambres a los pétalos que los rodean, es porque la mente humana está habituada a realizar ese desplazamiento cuando se trata de personas. Pero aunque haya un

paralelismo indiscutible entre ambas sustituciones, habría que imputarle a alguna Providencia pueril una preocupación singular por responder a las manías de los hombres: cómo explicar en efecto que esos elementos de ostentación que automáticamente sustituyen en la flor a los órganos esenciales se hayan desarrollado precisamente de una manera brillante.

Evidentemente sería más simple reconocer las virtudes afrodisíacas de las flores, cuyo aroma y cuya contemplación despiertan desde hace siglos los sentimientos amorosos de las mujeres y los hombres. En la primavera algo se propaga en la naturaleza de una manera rebosante, de la misma manera que los estallidos de risa aumentan progresivamente, cada uno provocando o haciéndose eco del otro. Muchas cosas pueden transformarse en las sociedades humanas, pero nada prevalecerá contra una verdad tan natural: que una hermosa muchacha o una rosa roja significan el amor.

Una reacción totalmente inexplicable, totalmente inmutable, atribuye a la muchacha y a la rosa un valor muy diferente: el de la belleza ideal. Existe en efecto una multitud de flores bellas, incluso la belleza de las flores es menos rara que la de las muchachas y es característica de ese órgano de la planta. Sin duda, es imposible dar cuenta por medio de una fórmula abstracta de los elementos que pueden darle esa cualidad a la flor. Sin embargo, no deja de ser interesante observar que cuando se dice que las flores son bellas es porque parecen *conformes a lo que debe ser*, es decir, porque representan, porque son el *ideal* humano.

Al menos a primera vista y en general: en efecto, la mayoría de las flores sólo tienen un desarrollo mediocre y apenas se distinguen del follaje, algunas incluso son desagradables cuando

no repulsivas. Por otra parte, las flores más bellas se deslucen en el centro por la mácula velluda de los órganos sexuados. De modo que el interior de una rosa no se corresponde para nada con su belleza exterior, y si uno arranca hasta el último de los pétalos de la corola, no queda más que una mata de aspecto sórdido. Es cierto que otras flores presentan estambres muy desarrollados, de innegable elegancia, pero si una vez más apeláramos al sentido común, notaríamos que esa elegancia es demoníaca: como ciertas orquídeas carnosas, plantas tan ambiguas que se ha intentado atribuirles las más turbias perversiones humanas. Pero aun más que por la suciedad de los órganos, la flor es traicionada por la fragilidad de su corola: de modo que lejos de responder a las exigencias de las ideas humanas, es el signo de su fracaso. En efecto, tras un período de esplendor muy corto, la maravillosa corola se pudre impúdicamente al sol, convirtiéndose así para la planta en una escandalosa deshonra. Extraída de la pestilencia del estiércol, aunque haya parecido escapar de allí en un impulso de pureza angelical y lírica, la flor parece bruscamente retornar a su basura primitiva: la más ideal es rápidamente reducida a un andrajo de inmundicia aérea. Porque las flores no envejecen honestamente como las hojas, que no pierden nada de su belleza aun después de que han muerto: se marchitan como viejas remilgadas y demasiado maquilladas y revientan ridículamente sobre los tallos que parecían llevarlas a las nubes.

Es imposible exagerar las oposiciones tragicómicas que se destacan a lo largo de ese drama de la muerte indefinidamente representado entre tierra y cielo, y es evidente que sólo podemos parafrasear ese duelo irrisorio introduciendo, no tanto como una frase sino más exactamente como una mancha de tinta, esta empalagosa banalidad: *que el amor tiene el aroma*

de la muerte. En efecto, pareciera que el deseo no tiene nada que ver con la belleza ideal, o más exactamente que se ejerce únicamente para ensuciar y ajar esa belleza que para tantas mentes sombrías y ordenadas no es más que un límite, un *imperativo categórico.* Concebiríamos así la flor más admirable, sin seguir el palabrerío de los viejos poetas, no como la expresión más o menos insulsa de un ideal angélico, sino todo lo contrario, como un sacrilegio inmundo y resplandeciente.

Hay que insistir en la excepción que al respecto representa la flor en la planta. Efectivamente, en su conjunto, la parte exterior de la planta –si seguimos aplicando el método de interpretación que introdujimos aquí– reviste una significación sin ambigüedad. El aspecto de los tallos cubiertos de hojas suscita generalmente una impresión de potencia y de dignidad. Sin duda, las locas contorsiones de los zarcillos, los singulares desgarramientos del follaje, atestiguan que no todo es uniformemente correcto en la impecable erección de los vegetales. Pero nada contribuye más fuertemente a la paz del corazón, a la elevación espiritual y a las grandes nociones de justicia y de rectitud que el espectáculo de los campos y de los bosques, y las partes ínfimas de la planta, que manifiestan a veces un verdadero orden arquitectónico, contribuyen a la impresión general. Pareciera que ninguna fisura, podríamos decir estúpidamente que ningún *gallo*, perturba de manera notable la armonía decisiva de la naturaleza vegetal. Las mismas flores, perdidas en ese inmenso movimiento del suelo hacia el cielo, quedan reducidas a un papel episódico, a una diversión además aparentemente incomprendida: no pueden más que contribuir, rompiendo la monotonía, a la seducción ineluctable producida por el impulso general de abajo hacia

arriba. Y para destruir la impresión favorable, haría falta nada menos que la visión fantástica e imposible de las raíces que hormiguean bajo la superficie , repugnantes y desnudas como lombrices.

En efecto, las raíces representan la contrapartida perfecta de las partes visibles de la planta: Mientras que éstas se elevan noblemente, aquéllas, innobles y viscosas, se revuelcan en el interior del suelo, enamoradas de la podredumbre como las hojas de la luz. Hay que señalar además que el valor moral indiscutido del término *bajo* es solidario con esta interpretación sistemática del sentido de las raíces: lo que está *mal* es necesariamente representado en el orden de los movimientos por un movimiento de arriba hacia abajo. Es un hecho imposible de explicar si no se atribuye una significación moral a los fenómenos naturales, de los cuales se ha tomado dicho valor precisamente en razón del carácter evidente del *aspecto*, signo de los movimientos decisivos de la naturaleza.

Por otra parte, parece imposible eliminar una oposición tan flagrante como la que diferencia el tallo de la raíz. Una leyenda en particular comprueba el interés mórbido que siempre existió, más o menos acentuado, hacia las partes que se hundían en la tierra. Sin duda, la obscenidad de la mandrágora es fortuita, como lo son la mayoría de las interpretaciones simbólicas particulares, pero no es casual que una acentuación de ese orden que tiene como consecuencia una leyenda de carácter satánico se refiera a una forma evidentemente innoble. Por otro lado, son conocidos los valores simbólicos de la zanahoria y del nabo.

Era más difícil mostrar que la misma oposición aparecía en un punto aislado de la planta, en la flor, donde adquiere una significación dramática excepcional.

No puede presentarse duda alguna: la sustitución por formas naturales de las abstracciones generalmente empleadas por los filósofos parecerá no solamente extraña, sino absurda. Probablemente importe bastante poco que los mismos filósofos a menudo hayan debido recurrir, si bien con repugnancia, a términos que toman su valor de la producción de esas formas en la naturaleza, como cuando hablan de *bajeza*. Ninguna obcecación estorba cuando se trata de defender las prerrogativas de la abstracción. Esa sustitución correría además el riesgo de llevar muchas cosas demasiado lejos: en primer lugar, de allí resultaría una sensación de libertad, de libre disponibilidad de uno mismo en todos los sentidos, absolutamente insoportable para la mayoría; y un escarnio perturbador de todo aquello que, gracias a miserables elusiones, aún es *elevado*, noble, sagrado... Todas esas cosas bellas, ¿no correrían el riesgo de verse reducidas a una extraña puesta en escena destinada a consumar los sacrilegios más impuros? Y el gesto inquietante del marqués de Sade encerrado con los locos, que se hacía llevar las más bellas rosas para deshojar sus pétalos sobre el estiércol de una letrina, ¿no cobraría en tales condiciones un alcance abrumador?

Materialismo

La mayoría de los materialistas, aun cuando hayan querido eliminar toda entidad espiritual, han llegado a describir un orden de cosas que las relaciones jerárquicas caracterizan como específicamente idealista. Han situado la materia muerta en la cúspide de una jerarquía convencional de hechos de diverso orden, sin percibir que así cedían a la obsesión de una forma *ideal* de la materia, una forma que se acercaría más que ninguna otra a lo que la materia *debería ser*. La materia muerta, la idea pura y Dios responden en efecto de la misma manera, es decir, perfectamente, tan llanamente como el alumno dócil en clase, a una pregunta que sólo puede ser planteada por filósofos idealistas, la pregunta por la esencia de las cosas, más exactamente por la idea mediante la cual las cosas se volverían inteligibles. Los materialistas clásicos ni siquiera reemplazaron verdaderamente el *deber ser* por la causa (el *quamobrem* por el *quare*, es decir, el destino por el determinismo, el futuro por el pasado). Dentro del papel funcional que inconscientemente le dieron a la idea de ciencia, su necesidad de una autoridad exterior ubicó en efecto el deber ser de toda apariencia. Si el principio de las cosas que definieron es precisamente el elemento estable que le permitió a la ciencia constituirse en una posición que parecía inamovible, una verdadera

eternidad divina, la elección no puede atribuirse al azar. La conformidad de la materia muerta con la idea de ciencia sustituye en la mayoría de los materialistas a las relaciones religiosas anteriormente establecidas entre la divinidad y sus criaturas, donde una era *la idea* de las otras.

El materialismo será objetado como un idealismo reblandecido en la medida en que no se haya fundado inmediatamente en los hechos psicológicos o sociales y no en abstracciones tales como los fenómenos físicos aislados artificialmente. De modo que habría que tomar de Freud, entre otros, una representación de la materia, antes que de físicos fallecidos hace tiempo y cuyas concepciones ya fueron dejadas de lado. Poco importa que el temor a complicaciones psicológicas (temor que sólo demuestra debilidad intelectual) conduzca a mentes tímidas a descubrir en esa actitud una escapatoria o un retorno a valores espiritualistas. Es tiempo de que cuando se use la palabra *materialismo* se designe la interpretación directa, *excluyendo cualquier idealismo*, de los fenómenos en bruto y no un sistema fundado en los elementos fragmentarios de un análisis ideológico elaborado bajo la influencia de las relaciones religiosas.

Figura humana

Sin duda, a falta de indicios suficientes debemos citar una sola época donde la forma humana se reveló en su conjunto como un escarnio decadente de todo lo grande y violento que el hombre pudo concebir. De donde hoy resulta, en un sentido completamente distinto, una carcajada tan necia como tajante, y la simple visión (mediante la fotografía) de aquellos que nos han precedido inmediatamente en la ocupación de esa zona no es menos horrible. Surgidos de las tristes habitaciones (lo decimos como si fuera el seno materno) donde todo había sido dispuesto por esos vanidosos fantasmas, sin exceptuar el olor al polvo viejo, lo más claro de nuestro tiempo se dedicó, al parecer, a borrar hasta la más mínima huella de esa vergonzosa ascendencia. Pero así como en otros lugares las almas de los muertos persiguen a los que están aislados en el campo, tomando el aspecto miserable de un cadáver semidescompuesto (en las islas caníbales de Polinesia buscan a los vivos para devorarlos), aquí, cuando un desdichado joven se entrega a la soledad moral, las imágenes de quienes se le anticiparon en el más agotador absurdo surgen con motivo de cada exaltación insólita, unen su senil suciedad a las más encantadoras visiones, hacen que los puros escapados del cielo sirvan en unas cómicas misas negras (donde Satán sería el agente

de policía de una comedia musical y los aullidos de los poseídos, unos pasos de baile).

En esa escaramuza espectral, deprimente como pocas, cada sentimiento, cada deseo es interrogado con una apariencia un tanto engañosa y no se trata de examinar una simplificación. El hecho mismo de estar obsesionado por apariciones tan escasamente feroces da a los terrores y a los arrebatos un valor irrisorio. Por ese motivo las diferentes personas que buscaron una salida siempre han transpuesto más o menos sus dificultades. En efecto, una decisión en ese terreno no puede convenir a quienes tienen el sentimiento de determinadas integridades, y piensan obstinadamente en un orden de cosas que no sería completamente solidario con *todo* lo que ya tuvo lugar, incluyendo los absurdos más vulgares.

Si por el contrario admitimos que nuestra agitación más extrema estaba *dada*, por ejemplo, en el estado de ánimo humano representado por cierta boda provinciana fotografiada hace veinticinco años, nos situamos fuera de las reglas establecidas, lo que implica una verdadera negación de la existencia de la *naturaleza humana*. La creencia en la existencia de esa naturaleza supone en efecto la permanencia de ciertas cualidades eminentes y, en general, de una manera de ser respecto de la cual el grupo representado en esa fotografía resulta monstruoso aunque sin demencia. Si se tratase de una degradación en cierto modo patológica, es decir, un accidente que sería posible y necesario reducir, el principio humano quedaría resguardado. Pero si, de acuerdo con nuestro enunciado, observamos a ese grupo como el principio mismo de nuestra actividad mental más civilizada y más violenta, e incluso a la pareja matrimonial –entre otras– de una manera simbólica, como el padre y la madre de una conmoción salvaje y apocalíptica,

se engendraría una serie de monstruos incompatibles que reemplazaría la supuesta continuidad de *nuestra* naturaleza.

Resulta inútil además exagerar el alcance de esa extraña carencia de la realidad; ya que no es más inesperada que otra, sin que la atribución de un carácter *real* al entorno haya sido nunca sino uno de los signos de esa vulgar voracidad intelectual a la cual debemos a la vez el tomismo y la ciencia actual. Conviene restringir el sentido de esa negación, que expresa en particular dos ausencias de relación: la desproporción, la ausencia de medida común entre diversas entidades humanas, que de alguna manera es uno de los aspectos de la desproporción general entre el hombre y la naturaleza. Esta última desproporción, al menos en alguna medida, ya ha recibido una expresión abstracta. Está claro que una presencia tan irreductible como la del *yo* no encuentra su sitio en un universo inteligible y, recíprocamente, ese universo exterior no tiene sitio dentro de un *yo* salvo por medio de metáforas. Pero le atribuimos mayor importancia a una expresión concreta de esa ausencia de relación: si examinamos en efecto a un personaje escogido al azar entre los fantasmas aquí presentes, su aparición en el curso de las series no discontinuas expresadas por la noción científica de universo, o incluso más sencillamente en un punto cualquiera del espacio y del tiempo infinito del sentido común, sigue siendo completamente chocante para la mente, tan chocante como la aparición del *yo* dentro del todo metafísico, o más bien, para regresar al orden concreto, como la de una mosca en la nariz de un orador.

Nunca se insistirá lo suficiente sobre las formas concretas de estas desproporciones. Resulta demasiado fácil reducir la antinomia abstracta del yo y del no-yo, pues la dialéctica hegeliana se imaginó expresamente para realizar esos artilugios. Es hora de

constatar que las más escandalosas revoluciones se han encontrado recientemente a merced de proposiciones tan superficiales como la que define la ausencia de relación como otra relación[1]. Esta paradoja tomada de Hegel tenía por objeto hacer ingresar la naturaleza dentro del orden racional, considerando cada aparición contradictoria como lógicamente deducible, de modo que a fin de cuentas la razón ya no podría concebir nada chocante. Las desproporciones no serían más que la expresión del ser lógico que, en su devenir, procede por contradicción. Al respecto, es preciso reconocerle a la ciencia contemporánea el mérito de considerar que en definitiva el estado original del mundo (y con ello todos los estados sucesivos que son su consecuencia) son esen-

[1] Desde 1921, cuando Tristan Tzara reconocía que "la ausencia de sistema sigue siendo un sistema, sólo que más simpático", aunque esa concesión a objeciones insignificantes haya permanecido entonces aparentemente incomprendida, la cercana introducción del hegelianismo podía ser considerada. En efecto, es fácil dar el paso desde esa confesión al panlogismo de Hegel, puesto que está de acuerdo con el principio de *la identidad de los contrarios*: incluso podríamos suponer que tras admitir esa primera desidia ya no había modo alguno de evitar el panlogismo y sus graves consecuencias, es decir, la sed sórdida de todas las integridades, la hipocresía ciega y finalmente la necesidad de ser útil para algo determinado. Aunque esas vulgares inclinaciones se mezclaban con una voluntad diametralmente opuesta, desempeñando de manera particularmente feliz el papel de excitación violenta de toda dificultad admitida, ya no queda razón alguna, en adelante, para no revisar la desidia inútil expresada por Tristan Tzara. Nadie verá nunca en efecto lo que la decisión de oponerse brutalmente a todo sistema pueda tener de sistemático, a menos que se trate de un retruécano y que la palabra sistemático se haya tomado en el sentido vulgar de obstinación. Pero esto no es materia de bromas y por una vez el retruécano da pruebas, en el fondo, de una triste senilidad. No se advierte en efecto la diferencia entre la humildad –la menor humildad– ante el SISTEMA –es decir, en suma, ante la idea– y el temor de Dios. Parecería además que esa lamentable frase, como es lógico, hubiese estrangulado a Tzara, que desde entonces se ha mostrado inerte en todas las circunstancias.
La frase apareció como epígrafe de un libro de Louis Aragon, *Anicet ou le panorama*, (París, Gallimard, 1921).

cialmente improbables. Pero la noción de improbabilidad se opone de manera irreductible a la de contradicción lógica. Es imposible reducir la aparición de la mosca en la nariz del orador a la supuesta contradicción lógica del *yo* y el todo metafísico (para Hegel esa aparición fortuita debía simplemente remitirse a las "imperfecciones de la naturaleza"). Pero si le concedemos un valor general al carácter *improbable* del universo científico, se hace posible realizar una operación contraria a la de Hegel y reducir la aparición del yo a la de la mosca.

Y aun cuando reconozcamos el carácter arbitrario de esta última operación, que podría juzgarse como un simple escarnio lógico de la operación inversa, lo cierto es que la expresión dada al *yo* humano hacia finales del último siglo se revela extrañamente adecuada a la concepción enunciada. Sin duda, aparece subjetivamente –para nosotros– esta significación alucinante, aunque parecería suficiente admitir una simple diferencia de claridad entre la interpretación contemporánea y la nuestra. Es verdad que de manera oscura los seres humanos que vivían en esa época a la europea adquirieron un aspecto tan excesivamente improbable (es evidente que la transformación del aspecto físico no tiene nada que ver con decisiones conscientes). Esa transformación no deja de tener el sentido que hoy discernimos claramente. Y por supuesto, aquí sólo se trata del carácter específico de ese aspecto humano anticuado. Actualmente también sería posible darle una significación idéntica a algunas personas existentes, pero se trataría de hechos más o menos comunes a todas las épocas: la paradoja senil y la contradictoria exageración involuntaria tuvieron libre curso solamente hasta los primeros años del siglo XIX y nadie ignora que desde entonces se sucedieron los

esfuerzos más obstinados para que el blanco y la blanca recobraran finalmente una *figura humana*. Los corsés de cintura de avispa dispersos en los desvanes de provincia son actualmente presa de las moscas y las polillas, terreno de caza para las arañas. En cuanto a las pequeñas almohadillas que durante mucho tiempo sirvieran para darles cierto énfasis a las formas más gruesas detrás de las piernas, ya sólo obsesionan los horribles cerebros de viejos reblandecidos que –mientras agonizan día a día bajo extraños bombines grises– sueñan obstinadamente con apretar un torso blando dentro del juego pertinaz de las ballenas y los lazos... Y probablemente haya un canto de gallo ahogado, aunque embriagador, en la frase en que el globo terráqueo se nos muestra debajo de los talones de una deslumbrante estrella norteamericana en traje de baño.

¿Por qué produciría efectivamente el pudor una tan brusca fascinación? ¿Por qué ocultar que las raras esperanzas embriagadoras que subsisten están inscritas en los cuerpos rápidos de algunas muchachas norteamericanas? Si algo de todo aquello que ha desaparecido aún tan recientemente podía arrancar sollozos, ya no es la belleza de una gran cantante, sino solamente una alucinante y sórdida perversidad. Para nosotros tantos extraños personajes, monstruosos sólo a medias, aparecen todavía animados por los movimientos más ingenuos, agitados como un carillón de caja de música por otros tantos vicios inocentes, calores escabrosos, vahos líricos... De modo que no se trata en absoluto, a pesar de toda obsesión contraria, de prescindir de esa odiosa fealdad, y también algún día nos sorprenderemos corriendo absurdamente –los ojos súbitamente turbios y cargados de inconfesables lágrimas– hacia unas provincianas casas embrujadas, más viles que las moscas, más viciosas, más rancias que salones de peluquería.

Ojo

Golosina caníbal. Es sabido que el hombre civilizado se caracteriza por la agudeza de unos horrores a menudo poco explicables. El temor a los insectos es sin duda uno de los más singulares y de los más desarrollados de esos horrores, entre los cuales nos sorprende encontrar el temor al ojo. En efecto, acerca del ojo parece imposible pronunciar otra palabra que no sea seducción, pues nada es más atractivo en los cuerpos de los animales y de los hombres. Pero la seducción extrema probablemente está en el límite con el horror.

Al respecto, el ojo podría ser relacionado con lo *cortante*, cuyo aspecto provoca igualmente reacciones agudas y contradictorias: es lo que debieron experimentar terrible y oscuramente los autores de *El perro andaluz*[2] cuando en las primeras

[2] Este film extraordinario es obra de dos jóvenes catalanes, el pintor Salvador Dalí y el director Luis Buñuel. Nos remitimos a las excelentes fotografías publicadas en *Cahiers* (julio de 1929, p. 230), en *Bifur* (agosto de 1929, p. 105) y en *Variétés* (julio de 1929, p. 209). El film se distingue de las banales producciones de vanguardia, con las cuales se verán tentados a confundirlo, en que predomina el guión. Se suceden hechos muy explícitos, sin ilación lógica por cierto, pero que penetran tan profundamente en el horror que los espectadores son atrapados tan directamente como en los films de aventuras. Atrapados, o incluso más exactamente tomados por el cuello, y sin artificio alguno: ¿acaso saben esos espectadores dónde se detendrán ya sean los autores del film, ya sean sus semejantes? Si el mismo

imágenes del film decidieron los amores sangrientos de esos dos seres. Una navaja cortando con precisión el ojo deslumbrante de una mujer joven y encantadora es lo que hubiera admirado hasta la locura un joven al que miraba un gatito acostado, y que teniendo casualmente en la mano una cuchara de café, de golpe tuvo ganas de sorber un ojo con la cuchara.

Deseo singular, evidentemente, de parte de un blanco a quien los ojos de vacas, corderos y cerdos que come siempre se le ocultan. Pues el ojo, según la exquisita expresión de Stevenson, *golosina caníbal*, es para nosotros el objeto de tanta inquietud que nunca lo morderíamos. El ojo ocupa incluso un rango extremadamente elevado en el horror ya que es, entre otras cosas, *el ojo de la conciencia*. Es bastante conocido el poema de Victor Hugo, el ojo obsesivo y lúgubre, ojo vivo y espantosamente soñado por Grandville durante una pesadilla poco antes de su muerte[3]: el criminal "sueña que acaba de herir a un hombre en un bosque oscuro... La sangre humana ha sido derramada y, según una expresión que impone a la mente una feroz imagen, *ha hecho que un roble sude*. En efecto, no es un hombre sino un tronco de árbol... sangrando... que se agita y se debate... bajo el arma asesina. Las manos de

Buñuel después de la toma del ojo cortado estuvo ocho días enfermo (por otra parte, debió rodar la escena de los cadáveres de asnos en una atmósfera pestilente), ¿cómo no ver hasta qué punto el horror se vuelve fascinante y también que por sí solo es lo bastante brutal para romper lo asfixiante? Victor Hugo, lector del *Magazine pittoresque*, tomó del admirable sueño escrito, *Crimen y expiación*, y del inusitado dibujo de Grandville publicados en 1847 (pp. 211-214) el relato de la persecución de un criminal por un ojo obstinado: pero apenas si vale la pena observar que sólo una oscura y siniestra manía y no un frío recuerdo puede explicar esa relación. Le debemos a la erudición y a la cortesía de Pierre d'Espezel la indicación de este curioso documento, probablemente la más bella de las extravagantes composiciones de Grandville.

la víctima se alzan en vano suplicantes. La sangre sigue corriendo". Entonces aparece el ojo enorme que se abre en un cielo negro persiguiendo al criminal a través del espacio, hasta el fondo de los mares donde lo devora luego de haber tomado la forma de un pez. Sin embargo, innumerables ojos se multiplican bajo las olas.

Grandville escribe al respecto: "¿Serían acaso los mil ojos de la multitud atraída por el espectáculo del suplicio inminente?" ¿Y por qué esos ojos absurdos se sentirían atraídos, como una nube de moscas, por algo repugnante? ¿Por qué igualmente en la tapa de un semanario ilustrado completamente sádico, publicado en París entre 1907 y 1924, aparece regularmente un ojo contra un fondo rojo encima de espectáculos sangrientos? ¿Por qué *El Ojo de la Policía*, semejante al ojo de la justicia humana en la pesadilla de Grandville, después de todo no es más que la expresión de una ciega sed de sangre? Semejante además al ojo de Crampon, condenado a muerte que un instante antes de que cayera la cuchilla es requerido por el capellán: rechazó al capellán pero se enucleó y le hizo el regalo jovial del ojo así arrancado, *porque ese ojo era de vidrio.*

Camello

El camello que le parece grotesco a un habitante de París está en su lugar en el desierto: es el huésped de esos sitios singulares a tal punto que perece si se lo traslada a otro lugar; se asocia a él por su forma, por su color, por su aspecto. Los orientales lo llaman el navío del desierto; lanzado a través de los océanos de arena, los cruza con su paso regular y silencioso, como el navío surca las olas del mar. ¿Qué dirían nuestras amables mujeres de esos poemas orientales en los que se comparan los movimientos armoniosos de una novia con el paso cadencioso de una camella?

Contra la opinión de Eugène Delacroix (*Estudios estéticos*, París, 1923, p. 40), entre las formas reveladoras de la idiotez, la del camello, probablemente la más monumental, parece también la más desastrosa. Al mismo tiempo que el profundo absurdo de la naturaleza animal, el aspecto del camello revela el carácter de cataclismo y derrumbe de ese absurdo y de la idiotez. Incluso podemos creer que el camello es algo que está en el punto más crítico de toda la vida, allí donde la impotencia es más penosa.

Desgracia

No caben dudas de que se ha dicho, escrito, impreso, gritado o gemido todo sobre la desgracia, salvo que nunca es la desgracia la que habla, sino cualquier charlatán dichoso en nombre de la desgracia; por otra parte, aquí se podría acusar en ese innoble sentido, es decir, hablar de desgracia como se habla de cortesía (tendríamos la conciencia sucia de ser unos groseros). Se trataría de decir, escribir, imprimir, gritar, gemir que el vicio es una terrible desgracia, que el vicio es un abuso solapado y presuntuoso de su triste persona, que el vicio vestido de rojo es un magistrado o un cardenal, un policía antes que un asesino, en todo caso algo que reviste todo el siniestro y turbio aparato de la desgracia, lo que quiere decir también que, por supuesto, la desgracia es todo lo hipócrita y lo mudo. Además, las calles que nos gustan tienen la cara de la desgracia y uno mismo sólo pasa por ellas con figura de perro sarnoso. Más allá, nadie podría decir dónde y ni siquiera cuándo, cualquier cosa seguramente será posible, es decir que el enigma planteado por la desgracia (que se le plantea sin que sepamos por qué al inspector de policía) se verá insolentemente resuelto bajo la forma del vicio. Motivo por el cual tan a menudo se dice: *no hablemos de desgracias...*

No es importante que esto se tome como un desvío o no: de hecho un tal Crépin, antes Don Juan y buen mozo, que después de haber matado con un fusil a su amante y a su rival quiso suicidarse con un tercer disparo de su arma de perdigones, perdiendo la nariz y *la boca* (quedando además mudo), había sido reprendido por un magistrado por haber tomado chocolate *boca a boca* con Mme. Delarche, a la que mataría un buen día en que se puso furioso. Uno se pierde en conjeturas para saber cómo esa infame frase de audiencia de instrucción, aplicada así, reconstituye tan fielmente la imagen del vicio.

Polvo

Los narradores de cuentos no imaginaron que la Bella durmiente del bosque se habría despertado cubierta por una espesa capa de polvo; tampoco pensaron en las siniestras telarañas que sus cabellos rojos habrían desgarrado con el primer movimiento. Sin embargo, tristes mantos de polvo invaden sin cesar las habitaciones terrestres y las ensucian uniformemente: como si se tratara de disponer los desvanes y los cuartos viejos para el ingreso próximo de las apariciones, los fantasmas, las larvas a las que el olor carcomido del polvo viejo sustenta y embriaga.

Cuando las gordas muchachas "aptas para todo servicio" se arman cada mañana con un gran plumero, o incluso con una aspiradora eléctrica, tal vez no ignoran del todo que contribuyen tanto como los científicos más positivos a alejar los fantasmas malhechores que la limpieza y la lógica desalientan. Es cierto que un día u otro el polvo, dado que persiste, probablemente comenzará a ganarles a las sirvientas, invadiendo inmensos escombros de casonas abandonadas, almacenes desiertos: y en esa lejana época, ya no subsistirá nada que salve de los terrores nocturnos, a falta de los cuales nos hemos vuelto tan grandes contadores[4]...

[4] En el manuscrito de este texto, según el aparato crítico de las *Oeuvres complètes*, la frase final dice así: "nos hemos vuelto las calvicies, los plumeros, las muchachas de servicio, los antisépticos que conocemos... El hombre no sólo vive de pan, sino de polvo..." (T.)

El dedo gordo

El dedo gordo del pie es la parte más *humana* del cuerpo humano, en el sentido de que ningún otro elemento del cuerpo se diferencia tanto del elemento correspondiente del mono antropoide (chimpancé, gorila, orangután o gibón). Lo que obedece al hecho de que el mono es arborícola, mientras que el hombre se desplaza por el suelo sin colgarse de las ramas, habiéndose convertido él mismo en un árbol, es decir, levantándose derecho en el aire como un árbol, y tanto más hermoso en la medida en que su erección es correcta. De modo que la función del pie humano consiste en darle un asiento firme a esa erección de la que el hombre está tan orgulloso (el dedo gordo deja de servir para la prensión eventual de las ramas y se aplica al suelo en el mismo plano que los demás dedos).

Pero cualquiera que sea el papel desempeñado en la erección por su pie, el hombre, que tiene la cabeza ligera, es decir, elevada hacia el cielo y las cosas del cielo, lo mira como un escupitajo so pretexto de que pone ese pie en el barro.

Aun cuando dentro del cuerpo la sangre fluye en igual cantidad de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, se ha tomado el partido de lo que se eleva y la vida humana es considerada erróneamente como una elevación. La división del univer-

so en infierno subterráneo y en cielo completamente puro es una concepción indeleble. El barro y las tinieblas son los *principios* del mal del mismo modo que la luz y el espacio celeste son los *principios* del bien: con los pies en el barro pero con la cabeza cerca de la luz, los hombres imaginan obstinadamente un flujo que los eleva sin retorno en el espacio puro. La vida humana implica de hecho la rabia de ver que se trata de un movimiento de ida y vuelta, de la basura al ideal y del ideal a la basura, una rabia que resulta fácil dirigir hacia un órgano tan *bajo* como un pie.

El pie humano es sometido generalmente a suplicios grotescos que lo vuelven deforme y raquítico. Es imbécilmente destinado a los callos, a las durezas y a los juanetes; y si sólo tenemos en cuenta costumbres que están en vías de desaparecer, a la suciedad más repugnante: la expresión campesina "tiene las manos tan sucias como los pies", que ya no es válida hoy para toda la colectividad humana, lo era en el siglo XVII.

El secreto espanto que le provoca al hombre su pie es una de las explicaciones de la tendencia a disimular en la medida de lo posible su longitud y su forma. Los tacos más o menos altos según el sexo le quitan al pie una parte de su carácter bajo y plano.

Además tal inquietud se confunde frecuentemente con la inquietud sexual, lo que es particularmente sorprendente entre los chinos quienes, tras haber atrofiado los pies de las mujeres, los sitúan en el punto más excesivo de sus desviaciones. El mismo marido no debe ver los pies desnudos de su mujer y en general es incorrecto e inmoral mirar los pies de las mujeres. Los confesores católicos, adaptándose a esa aberración, les preguntan a sus penitentes chinos "si no han mirado los pies de las mujeres"

Idéntica aberración se da entre los turcos (turcos del Volga, turcos del Asia Central) que consideran inmoral mostrar sus pies desnudos e incluso se acuestan con medias.

Nada similar puede citarse con respecto a la antigüedad clásica (aparte del uso curioso de las altas plataformas en las tragedias). Las matronas romanas más púdicas dejaban ver constantemente sus dedos desnudos. En cambio, el pudor del pie se desarrolló excesivamente durante los tiempos modernos y no desapareció sino hasta el siglo XIX. Salomon Reinach expuso ampliamente ese desarrollo en el artículo titulado "Pies púdicos"[5], insistiendo sobre el papel de España donde los pies de las mujeres fueron objeto de la preocupación más angustiada y también causa de crímenes. El simple hecho de dejar ver el pie calzado sobrepasando la falda era juzgado indecente. En ningún caso era posible tocar el pie de una mujer, familiaridad excesiva que era, salvo una excepción, más grave que ninguna otra. Por supuesto, el pie de la reina era objeto de la prohibición más terrible. Así, según Mme. D'Aulnoy, estando el conde de Villamediana enamorado de la reina Isabel, pensó en provocar un incendio para tener el placer de llevarla en sus brazos: "Se quemó casi toda la casa que valía cien mil escudos, pero él se consoló cuando aprovechó una situación tan favorable, tomó a la soberana en sus brazos y la cargó por una pequeña escalera. Allí le robó algunos favores y, *lo que se destacó mucho en aquel país, tocó incluso su pie.* Un paje lo vio, le informó al rey y éste se vengó matando al conde con un disparo de pistola."

Es posible ver en esas obsesiones, como lo hace Salomon Reinach, un refinamiento progresivo del pudor que poco a

[5] En *La antropología*, 1903, pp. 733-736; reimpreso en *Cultos, mitos y religiones*, t. I, 1905, pp. 105-110.

poco pudo conquistar la pantorrilla, el tobillo y el pie. Aunque en parte es fundada, esta explicación sin embargo no es suficiente si pretendemos dar cuenta de la hilaridad comúnmente provocada por la simple imaginación de los *dedos del pie*. El juego de los caprichos y los ascos, de las necesidades y los extravíos humanos es en efecto tal que los dedos de las manos significan las acciones hábiles y los caracteres firmes, los dedos de los pies la torpeza y la baja idiotez. Las vicisitudes de los órganos, la pululación de estómagos, laringes, cerebros que atraviesan las especies animales y los innumerables individuos, arrastran la imaginación a flujos y reflujos que no sigue de buen grado por odio a un frenesí todavía perceptible, aunque penosamente, en las palpitaciones sangrientas de los cuerpos. El hombre se imagina gustosamente semejante al dios Neptuno, imponiendo con majestad el silencio a sus propias olas: y sin embargo las olas ruidosas de las vísceras se hinchan y se vuelcan casi incesantemente, poniendo un brusco fin a su dignidad. Ciego, tranquilo no obstante y despreciando extrañamente su oscura bajeza, un personaje cualquiera dispuesto a evocar en su mente las grandezas de la historia humana, por ejemplo cuando su mirada se dirige hacia un monumento que atestigua la grandeza de su país, es detenido en su impulso por un atroz dolor en el dedo gordo porque el más noble de los animales tiene sin embargo callos en los pies, es decir que tiene pies y que esos pies, independientemente de él, llevan una existencia innoble.

Los callos en los pies difieren de los dolores de cabeza y de muelas por su bajeza, y sólo son ridículos en razón de una ignominia explicable por el barro donde los pies se sitúan. Como por su actitud física la especie humana se aleja *tanto como puede* del barro terrestre –aunque por otra parte una risa

espasmódica lleva la alegría a su culminación cada vez que su impulso más puro termina haciendo caer en el barro su propia arrogancia– se piensa que un dedo del pie, siempre más o menos deforme y humillante, sería análogo psicológicamente a la caída brutal de un hombre, vale decir, a la muerte. El aspecto repulsivamente cadavérico y al mismo tiempo llamativo y orgulloso del dedo gordo corresponde a ese escarnio y le da una expresión agudizada al desorden del cuerpo humano, obra de una discordia violenta de los órganos.

La forma del dedo gordo no es sin embargo específicamente monstruosa: en eso es diferente de otras partes del cuerpo, el interior de una boca abierta por ejemplo. Sólo deformaciones secundarias (aunque comunes) han podido darle a su ignominia un valor burlesco excepcional. Pero la mayoría de las veces conviene dar cuenta de los valores burlescos por una extrema seducción. Aunque estamos obligados a distinguir aquí categóricamente dos seducciones radicalmente opuestas (cuya confusión habitual ocasiona los más absurdos malentendidos de lenguaje).

Si hay un elemento seductor en un dedo gordo del pie, es evidente que no se trata de satisfacer una aspiración elevada, por ejemplo el gusto completamente indeleble que en la mayoría de los casos induce a preferir las formas elegantes y correctas. Al contrario, si escogemos por ejemplo el caso del conde de Villamediana, podemos afirmar que el placer que obtuvo al tocar el pie de la reina estaba en relación directa con la fealdad y la inmundicia representadas por la *bajeza* del pie, prácticamente por los pies más deformes. De modo que aun suponiendo que el pie de la reina haya sido totalmente lindo, sin embargo tomaba su encanto sacrílego de los pies defor-

mes y embarrados. Siendo una reina *a priori* un ser más *ideal*, más etéreo que ningún otro, era humano hasta el desgarramiento tocar lo que en ella no difería mucho del pie transpirado de un soldado raso. Es experimentar una seducción que se opone radicalmente a la que causan la luz y la belleza ideal: los dos órdenes de seducción a menudo se confunden porque nos agitamos continuamente entre uno y otro, y dado ese movimiento de ida y vuelta, ya sea que tenga su término en un sentido o en el otro, la seducción es tanto más intensa en la medida en que el movimiento es más brutal.

En el caso del dedo gordo, el fetichismo clásico del pie que culmina en el lamido de los dedos indica categóricamente que se trata de baja seducción, lo que da cuenta de un valor burlesco que se vincula siempre más o menos a los placeres reprobados por aquellos hombres cuyo espíritu es puro y superficial.

El sentido de este artículo parte de una insistencia en cuestionar directa y explícitamente *lo que seduce*, sin tener en cuenta la cocina poética, que en definitiva no es más que un rodeo (la mayoría de los seres humanos son naturalmente débiles y no pueden abandonarse a sus instintos sino en la penumbra poética). Un retorno a la realidad no implica ninguna aceptación nueva, pero esto quiere decir que somos seducidos bajamente, sin ocultamiento y hasta gritar, con los ojos desorbitados: así desorbitados ante un dedo gordo.

Matadero

El matadero depende de la religión en el sentido de que los templos en épocas remotas (sin mencionar a los hindúes en nuestros días), tenían una doble función: servían al mismo tiempo para las plegarias y las matanzas. De donde resultó sin duda alguna (lo podemos juzgar por el aspecto caótico de los mataderos actuales) una perturbadora coincidencia entre los misterios mitológicos y la grandeza lúgubre característica de los lugares donde corre la sangre. Es curioso ver que en Norteamérica se expresa una queja aguda cuando W. B. Seabrook[6] constata que la vida orgiástica ha subsistido, pero que ya no se añade a los cócteles la sangre de los sacrificios, y considera insípidas las costumbres actuales. No obstante, en el presente el matadero es maldito y puesto en cuarentena como un barco infectado de cólera. Pero las víctimas de esa maldición no son los matarifes o los animales, sino esa misma buena gente que ha llegado a no poder soportar más que su propia fealdad, una fealdad que responde en efecto a una enfermiza necesidad de limpieza, de pequeñez biliosa y de tedio: la maldición (que sólo aterroriza a quienes la profieren) los obliga a vegetar tan lejos como sea posible de los mataderos, a exilarse por corrección en un mundo amorfo donde ya no existe nada horrible y donde, sufriendo la indeleble obsesión de la ignominia, se ven reducidos a comer queso.

[6] *La isla mágica*, Firmin-Didot, 1929.

Chimenea de fábrica

Si tomo en cuenta mis recuerdos personales, pareciera que desde la aparición de las diversas cosas del mundo durante la primera infancia, para nuestra generación, las formas arquitectónicas atemorizantes eran mucho menos las iglesias, aun las más monstruosas, que algunas grandes chimeneas de fábrica, verdaderos tubos de comunicación entre el cielo siniestramente sucio y la tierra barrosa y fétida de los barrios de hilanderías y tintorerías.

Actualmente, mientras unos muy miserables estetas, procurando ubicar su esclerótica admiración, inventan neciamente la *belleza* de las fábricas, la lúgubre suciedad de esos enormes tentáculos me parece tanto más repugnante, los charcos de agua bajo la lluvia a sus pies en los terrenos baldíos, el humo negro a medias inclinado por el viento, los montones de escorias y de limaduras son los únicos atributos posibles de esos dioses de un Olimpo de asco, y no estaba alucinando cuando era niño y mi terror me hacía distinguir en mis espantosos gigantes –que me atraían hasta la angustia y a veces también me hacían escapar corriendo con todas mis fuerzas– la presencia de una terrible cólera, y no podía sospechar que más tarde se volvería mi propia cólera, dándole un sentido a todo lo que se ensuciaba en mi cabeza y al mismo tiempo a todo

aquello que en los estados civilizados surge como carroña en una pesadilla. Indudablemente, no ignoro que la mayoría de las personas, cuando perciben chimeneas de fábrica, ven en ellas únicamente el signo del trabajo del género humano y nunca la proyección atroz de la pesadilla que se desarrolla oscuramente dentro de ese género humano como si fuera un cáncer: en efecto, es evidente que en principio ya nadie observa lo que se le muestra como la *revelación* de un estado de cosas violento en el que se halla envuelto. Esa manera de ver infantil o *salvaje* ha sido sustituida por una manera de ver científica que permite considerar una chimenea de fábrica como una *construcción de piedra que forma un tubo destinado a la evacuación del humo a gran altura*, es decir, como una abstracción. Pero el único sentido que puede tener el diccionario que aquí se publica es precisamente mostrar el error de las definiciones de esa índole.

Conviene insistir por ejemplo en el hecho de que una chimenea de fábrica sólo pertenece de manera muy provisoria a un orden completamente mecánico. Apenas se eleva hacia la primera nube que la cubre, apenas el humo se enrolla en su garganta, es ya la pitonisa de los acontecimientos más violentos del mundo actual: al igual por cierto que cada pliegue en el barro de las veredas o en el rostro humano, que cada parte de una agitación inmensa que se ordena del mismo modo que un sueño o que el hocico velludo e inexplicable de un perro. Motivo por el cual es más lógico dirigirse, para situarla en un diccionario, al chico aterrorizado en el momento en que ve nacer de manera concreta la imagen de las inmensas, de las siniestras convulsiones en las que se va a desarrollar toda su vida y no a un técnico necesariamente ciego.

METAMORFOSIS[7]

Animales salvajes. Con respecto a los animales salvajes, los sentimientos equívocos de los seres humanos son tal vez más ridículos que en ningún caso. Está la dignidad humana (aparentemente fuera de toda sospecha), pero no haría falta ir al zoológico: por ejemplo, cuando los animales ven aparecer la muchedumbre de niños seguidos por los papás-hombres y las mamás-mujeres. Parezca lo que parezca, el hábito no puede impedir que un hombre sepa que miente *como un perro* cuando habla de dignidad humana en medio de los animales. Pues en presencia de seres *ilegales* y básicamente libres (los únicos verdaderos *outlaws*) la más inquietante envidia sigue prevaleciendo sobre un estúpido sentimiento de superioridad práctica (envidia que se manifiesta entre los salvajes bajo la forma del tótem y que se disimula cómicamente bajo los sombreros de plumas de nuestras abuelas). Tantos animales en el mundo y todo lo que hemos perdido: la inocente crueldad, la opaca monstruosidad de los ojos, apenas distinguibles de las pequeñas burbujas que se forman en la superficie del barro, el

[7] El artículo "Metamorfosis" publicado en la revista *Documents* tenía tres partes, la primera, titulada *Juegos abisinios*, escrita por Marcel Griaule, la segunda, *Fuera de sí*, por Michel Leiris, y la tercera era este texto de Bataille (T.).

horror unido a la vida como un árbol a la luz. Quedan las oficinas, los documentos de identidad, una existencia de sirvientas amargadas y, no obstante, una especie de locura estridente que en el curso de algunos extravíos linda con la metamorfosis.

Podemos definir la obsesión por la *metamorfosis* como una necesidad violenta, *que se confunde además con cada una de nuestras necesidades animales* impulsando a un hombre a desistir de repente de los gestos y las actitudes exigidos por la naturaleza humana: por ejemplo, un hombre entre otros, dentro de un departamento, se tira al suelo boca abajo y se pone a comer la papilla del perro. De modo que en cada hombre hay un animal encerrado en una cárcel, como un preso, y hay también una puerta, y si entreabrimos la puerta, el animal se abalanza hacia afuera como el preso que encuentra la salida; entonces, provisoriamente, el hombre cae muerto y el animal se comporta como animal, sin preocupación alguna por suscitar la admiración poética del muerto. En ese sentido se puede considerar al hombre como una cárcel de apariencia burocrática.

Informe

Un diccionario comenzaría a partir del momento en que ya no suministra el sentido sino los usos de las palabras. Así, informe no es solamente un adjetivo con determinado sentido sino también un término que sirve para descalificar, exigiendo generalmente que cada cosa tenga su forma. Lo que designa carece de derecho propio en cualquier sentido y se deja aplastar en todas partes como una araña o una lombriz. Haría falta, en efecto –para que los académicos estén contentos– que el universo cobre forma. La filosofía entera no tiene otro objeto: se trata de ponerle un traje a lo que existe, un traje matemático. En cambio, afirmar que el universo no se asemeja a nada y que sólo es *informe* significa que el universo es algo así como una araña o un escupitajo.

El bajo materialismo y la gnosis

Si se considera un objeto particular, resulta fácil distinguir la materia de la forma, y una distinción análoga puede hacerse en lo que concierne a los seres orgánicos; en ese caso la forma adquiere el valor de la unidad del ser y de su existencia individual. Pero si se se eluden distinciones de esa índole y se considera el conjunto de las cosas, éstas se vuelven arbitrarias e incluso ininteligibles. Se forman así dos entidades verbales que se explican únicamente por su valor constructivo en el orden social: Dios abstracto (o simplemente idea) y materia abstracta, el jefe de la guardia y los muros de la prisión. Las variantes de este armazón metafísico no tienen más interés que los diferentes estilos arquitectónicos. Se ha debatido para discernir si la prisión provenía del guardia o el guardia de la prisión: aunque ese debate haya tenido históricamente una importancia primordial, actualmente corre el riesgo de provocar un asombro tardío, aunque sólo fuera en razón de la desproporción entre las consecuencias de la discusión y su radical insignificancia.

Sin embargo, cabe señalar que la única forma de materialismo consecuente que hasta el momento ha escapado de la abstracción sistemática *en su desarrollo*, o sea el materialismo dialéctico, tuvo como punto de partida, al menos tanto como

el materialismo ontológico, el idealismo absoluto en su forma hegeliana. (Probablemente no haya que volver sobre ese procedimiento: necesariamente el materialismo, cualquiera que sea su alcance en el orden positivo, es ante todo la negación obstinada del idealismo, lo que en última instancia significa la negación de la base misma de *toda* filosofía.) Pero el hegelianismo al parecer proviene, no menos que de la filosofía clásica de la época de Hegel, de concepciones metafísicas muy antiguas, concepciones desarrolladas entre otros por los gnósticos en una época en que la metafísica pudo asociarse a las más monstruosas cosmogonías *dualistas* y por eso mismo resultó extrañamente rebajada[8].

Confieso que con respecto a las filosofías místicas sólo tengo un interés inequívoco, prácticamente análogo al que un psiquiatra para nada infatuado les dirigiría a sus enfermos: me parece inconducente confiarse a instintos que sin esfuerzo alguno tienen por objeto los extravíos y las carencias lamentables. Pero actualmente es difícil permanecer indiferente a las soluciones, aunque parcialmente falsas, aportadas a comienzos de la era cristiana a problemas que no parecen notoriamente diferentes de los nuestros (que son los de una sociedad

[8] Como la doctrina hegeliana es ante todo un extraordinario y muy perfecto sistema de reducción, es evidente que sólo se vuelven a encontrar los *elementos bajos* que son esenciales en la gnosis en un estado reducido y debilitado.
No obstante, en Hegel el papel de esos elementos en el pensamiento sigue siendo de destrucción, aun cuando la destrucción se considere necesaria para la constitución del pensamiento. Razón por la cual cuando se sustituyó el idealismo hegeliano por el materialismo dialéctico (mediante una inversión completa de los valores, dándole a la materia el papel que desempeñaba el pensamiento), la materia no era una abstracción sino una fuente de contradicción; por otra parte, ya no se trataba del carácter providencial de la contradicción, que simplemente se volvía una de las propiedades del desarrollo de los hechos materiales.

cuyos principios originales se han vuelto, en un sentido muy preciso, *letra muerta*, una sociedad que debe cuestionarse y trastocarse ella misma para recuperar motivos de fuerza y de agitación violenta). De modo que la adoración de un dios con cabeza de asno (ya que el asno es el animal más horriblemente cómico pero a la vez el más humanamente viril) me parece aún hoy capaz de adquirir un valor capital y la cabeza de asno cortada en la personificación acéfala del sol representa sin duda, por imperfecta que sea, una de las más virulentas manifestaciones del materialismo.

Le cederé a Henry-Charles Puech el trabajo de exponer en próximos artículos el desarrollo de tales mitos[9], tan sospechosos en aquella época, repulsivos como chancros y transportando los gérmenes de una subversión extravagante, aunque mortal, del orden y del ideal hoy expresados por los términos de antigüedad clásica. Sin embargo, no creo que sea vano ni imposible simplificar las cosas excesivamente, en principio, e indicar el sentido que se les debe dar a los desórdenes filosóficos y mitológicos que afectaban entonces la representación del mundo. La gnosis en efecto, lo mismo antes que después de la prédica cristiana y de una manera casi brutal, cualesquiera que hayan sido sus desarrollos metafísicos, introducía en la ideología grecorromana los fermentos más impuros, tomando de todas partes, de la tradición egipcia, del dualismo persa, de la heterodoxia judeo-oriental, los elementos menos acordes con el orden intelectual establecido; añadía sus propias imágenes que expresaban sin consideración obsesiones monstruosas; no retrocedía en la práctica religiosa

H. Ch. Puech efectivamente publicó un artículo titulado "El dios Besa y la magia helenística", en el Nº 7 (1930) de *Documents* (T).

ante las formas más bajas (ya entonces inquietantes) de la magia y de la astrología griegas o caldeo-asirias; y al mismo tiempo utilizaba –aunque quizá más exactamente comprometía– la naciente teología cristiana y la metafísica helenística.

No resulta sorprendente que el carácter proteico de ese movimiento haya dado lugar a interpretaciones contradictorias. Fue incluso posible concebir la gnosis como una forma intelectual, fuertemente helenizada, del cristianismo primitivo, demasiado popular y poco propenso a los desarrollos metafísicos: una especie de cristianismo superior elaborado por filósofos avezados en las especulaciones helenísticas y rechazado por las masas cristianas incultas[10]. De modo que los principales protagonistas de la gnosis: Basílides, Valentín, Bardesanes, Marción, son considerados como grandes humanistas religiosos y, desde un punto de vista protestante tradicional, como grandes cristianos. La mala reputación, el carácter más o menos sospechoso de sus teorías, se explicarían debido a que sólo son conocidas a través de la polémica con los Padres de la Iglesia, sus enemigos violentos y sus calumniadores obligados.

Los escritos de los teólogos gnósticos fueron sistemáticamente destruidos por los cristianos ortodoxos (actualmente, de una literatura considerable casi nada queda). Sólo las piedras sobre las que grabaron en relieve las figuras de un Panteón provocativo y particularmente inmundo permiten comentar algo más que las diatribas: pero precisamente confirman la mala opinión de los heresiólogos. La exégesis moderna más consistente admite además que las formas abstractas de las entidades gnósticas

[10] Interpretación que expuso en Francia Eugène de Faye (véase *Introducción al estudio del gnosticismo*, París, 1903, y *Gnósticos y gnosticismo. Estudio crítico de los documentos del gnosticismo cristiano en los siglo II y III*, París, 1913).

evolucionaron a partir de mitos toscos que se corresponden con la tosquedad de las imágenes representadas en las piedras[11]. Y establece sobre todo que en el origen de la gnosis, cuyo fundamento último es el dualismo zoroastriano, no deben buscarse el neoplatonismo o el cristianismo[12]. Un dualismo a veces desfigurado, sin duda a consecuencia de las influencias cristiana o filosófica, pero un dualismo profundo y, al menos en su desarrollo específico, no debilitado por una adaptación a las necesidades sociales como en el caso de la religión irania (al respecto es esencial hacer notar que la gnosis y en el mismo grado el maniqueísmo, que de alguna manera deriva de ella, nunca sirvieron a las organizaciones sociales, nunca asumieron el papel de religión de Estado).

Prácticamente, es posible considerar como un *leitmotiv* de la gnosis la concepción de la materia como un principio *activo* que posee una existencia eterna y autónoma, la de las tinieblas (que no serían la ausencia de la luz sino los arcontes monstruosos revelados por esa ausencia), la del mal (que no sería la ausencia del bien, sino una acción creadora). Esa concepción era totalmente incompatible con el principio mismo del espíritu helénico, profundamente monista, cuya tendencia dominante consideraba la materia y el mal como degradaciones de principios superiores. Atribuir la creación de la Tierra, donde tiene lugar nuestra agitación repugnante y ridícula, a un principio horrible y *completamente ilegítimo* implicaba evidentemente, desde el punto de vista de la construcción intelectual griega, un pesimismo aborrecible, inadmisible, exactamente lo contrario de lo que a toda costa era necesario establecer y poner universalmente de manifiesto. Poco importa

[11] Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.
[12] *Ibid.*, cap. III, "Der Dualismus der Gnosis".

en efecto la existencia de una divinidad excelsa y digna de la confianza absoluta del espíritu humano si la divinidad nefasta y odiosa de ese dualismo no le resulta reductible en ningún caso, sin ninguna posibilidad de esperanza. Es verdad que aun dentro de la gnosis las cosas no estaban siempre tan decididas. La doctrina bastante difundida de la *emanación*, según la cual el innoble dios creador, el *dios maldito* (a veces identificado con el Jehová bíblico) emanaría del dios supremo, respondía a la necesidad de un paliativo. Pero si nos atenemos a la significación específica de la gnosis, suministrada a la vez por las controversias de los heresiólogos y por las representaciones en piedra, la obsesión despótica y bestial por las fuerzas malvadas y fuera de la ley parece indiscutible, tanto en la especulación metafísica como en la pesadilla mitológica.

Resulta difícil creer que después de todo la gnosis no manifieste un siniestro amor por las tinieblas, un gusto monstruoso por los arcontes obscenos y fuera de la ley, por la cabeza de asno solar (cuyo rebuzno cómico y desesperado sería el indicio de una revolución descarada contra el idealismo en el poder). La existencia de una secta de *gnósticos licenciosos* y de algunos ritos sexuales responde a esa oscura reivindicación de una bajeza que no sería reductible, a la que le serían debidas las atenciones más impúdicas: la magia negra continuó esa tradición hasta nuestros días.

Es cierto que el objeto supremo de la actividad espiritual, tanto de los maniqueos como de los gnósticos, era constantemente el bien y la perfección: por eso es que sus concepciones traen consigo una significación pesimista. Pero resulta casi inútil tomar en cuenta esas apariencias, y al fin y al cabo sólo la admisión confusa del mal puede determinar el sentido de esas aspiraciones. Si ahora abandonamos abiertamente el punto

de vista idealista, así como los gnósticos y los maniqueos lo habían abandonado implícitamente, la actitud de quienes veían en sus propia vida un efecto de la acción creadora del mal parece incluso radicalmente optimista. Es posible ser un juguete del mal en completa libertad si el propio mal no tiene que responder ante Dios. Aparentemente, haber recurrido a unos *arcontes* no indica que se haya deseado profundamente la sumisión de las cosas que existen a una autoridad superior, a una autoridad que los *arcontes* confunden mediante una eterna bestialidad.

De modo que a fin de cuentas pareciera que la gnosis, en su proceso psicológico, no es tan diferente al materialismo actual, quiero decir un materialismo que no implica una ontología, que no implica que la materia sea la cosa en sí. Pues ante todo se trata de no someterse, ni uno mismo ni su razón, a algo que sería más elevado, a cualquier cosa que pueda darle al ser que soy, a la razón que estructura ese ser, una autoridad prestada. Ese ser y su razón no pueden someterse en efecto sino a lo que es más *bajo*, a lo que no puede servir de ningún modo para imitar cualquier tipo de autoridad. Así, a lo que hay que llamar verdaderamente la materia, pues *eso* existe fuera de mí y de la idea, me someto enteramente y en tal sentido no admito que mi razón se vuelva el límite de lo que dije; si procediera de ese modo, la materia limitada por mi razón adquiriría de inmediato el valor de un principio superior (que la razón *servil* estaría encantada de establecer por encima de ella, a fin de hablar como su funcionario autorizado). La materia baja es exterior y extraña a las aspiraciones ideales humanas y se niega a dejarse reducir a las grandes máquinas ontológicas que resultan de esas aspiraciones. Pero el proceso

psicológico del que depende la gnosis tenía idéntico alcance: también se trataba de confundir al espíritu humano y al idealismo ante algo bajo, en la medida en que se reconocía que los principios superiores no tenían ningún poder sobre ello.

El interés de esta perspectiva se incrementa debido a que las reacciones específicas de la gnosis desembocaban en la representación de formas en radical contradicción con el academicismo antiguo: con la representación de formas en las cuales es posible ver la imagen de esa materia baja que por sí sola, por su incongruencia y por una perturbadora falta de consideración, le permite a la inteligencia escapar de la coacción del idealismo. Y actualmente, en el mismo sentido, las representaciones plásticas son la expresión de un materialismo intransigente que recurre a todo lo que compromete a los poderes establecidos en materia de forma, ridiculiza las entidades tradicionales, rivaliza ingenuamente con esperpentos que causan estupor. Lo que no es menos importante que la interpretación analítica general de que sólo las formas específicas y significativas en el mismo grado que el lenguaje pueden suministrar una expresión concreta, inmediatamente sensible, de los desarrollos psicológicos determinados por el análisis.

Espacio[13]

Cuestiones de conveniencia. No resultará sorprendente que tan sólo el enunciado de la palabra espacio introduzca el protocolo filosófico. Los filósofos, como maestros de ceremonias del universo abstracto, han indicado de qué manera debe comportarse el espacio en toda circunstancia.

Desgraciadamente el espacio ha seguido siendo un sinvergüenza y es difícil enumerar lo que engendra. Es discontinuo como un estafador, para gran desesperación de su papá filósofo.

Por otra parte, me avergonzaría no refrescar la memoria de las personas que se interesan, por profesión o por ociosidad, por inquietud o para reírse, en el comportamiento de ese incorregible que rompe el destierro: es decir, cómo bajo nuestros ojos púdicamente apartados el espacio rompe la continuidad de rigor. Sin que podamos decir por qué, no parece que un mono vestido de mujer sea más que una división del espacio. En realidad, la dignidad del espacio está tan bien establecida y asociada con la de las estrellas que resulta incongruente afirmar que el espacio puede convertirse en un pez que devora a otro. El espacio seguirá defraudando horriblemente cuando se diga que toma la forma de un infame rito

[13] Sección de un artículo cuya segunda parte, titulada "Fundamentos de la dualidad del espacio", fue escrita por Arnaud Dandieu (T.).

de iniciación practicado por ciertos negros, desesperadamente absurdos, etc.

El espacio obraría mucho mejor, por supuesto, si cumpliera con su deber y fabricara la idea filosófica en los departamentos de los profesores.

Evidentemente, a nadie se le ocurriría la idea de encerrar a los profesores en la cárcel *para enseñarles lo que es el espacio* (por ejemplo, el día en que las paredes se derrumbaran frente a las rejas de sus calabozos).

Esteta

Aun si damos por supuesto que nadie adopta ahora una denominación semejante, hay que reconocer que esta palabra se ha desvalorizado en la misma medida y de la misma manera que *artista* o *poeta*. ("Ese hombre es un Artista" o bien "Yo aprecio a los Poetas" y sobre todo "el suave rigor que los Estetas llevan en su voluntad"...) Las palabras tienen derecho después de todo a desordenar las cosas y hastiar: luego de quince años, encontramos el zapato de una muerta en el fondo de un armario; lo llevamos al tacho de la basura. Hay un placer cínico en considerar ciertas palabras que arrastran con ellas algo de nosotros a la basura.

Por otra parte, la protesta automática contra una forma mental venida a menos ya tiene a su vez los resortes casi a la vista. El desdichado que dice que el arte ya no sirve, porque con él uno se aleja de los "peligros de la acción", acaba de decir algo que también habrá que considerar como el zapato de la muerta. En efecto, aun cuando sea algo bastante desagradable de ver, el envejecimiento es el mismo tanto para un lugar común como para un sistema de carburación. Todo aquello que en el orden de las emociones responde a una necesidad confesable está condenado a un *perfeccionamiento* que, desde el otro extremo, uno está obligado a mirar con la misma curiosidad inquieta (o cínica) que un suplicio chino cualquiera.

Boca

La boca es el comienzo o, si se quiere, la proa de los animales: en los casos más característicos es la parte más vivaz, es decir, la más aterradora para los animales vecinos. Pero el hombre no tiene una arquitectura tan sencilla como los animales, y ni siquiera es posible decir dónde comienza. En rigor comienza por la parte superior del cráneo, pero lo alto del cráneo es una parte insignificante, incapaz de atraer la atención y son los ojos o la frente los que desempeñan el papel significativo de la mandíbula de los animales.

Entre los hombres civilizados la boca incluso ha perdido el aspecto relativamente prominente que todavía tiene entre los salvajes. No obstante, la significación violenta de la boca se ha conservado en estado latente: se recupera de pronto con una expresión literalmente caníbal como *bocas de fuego*, aplicada a los cañones por medio de los cuales los hombres se matan entre sí. Y en las grandes ocasiones la vida humana todavía se concentra bestialmente en la boca, la ira que hace apretar los dientes, el terror y el sufrimiento atroz que hacen de la boca el órgano de unos gritos desgarradores. Resulta fácil observar al respecto que el individuo trastornado levanta la cabeza estirando el cuello frenéticamente, de modo que su boca llegue a ubicarse, tanto como sea posible, en continuidad con

la columna vertebral, *es decir, en la posición que normalmente ocupa en la constitución animal.* Como si unos impulsos explosivos debieran surgir directamente del cuerpo a través de la boca en forma de vociferaciones. Este hecho pone de relieve a la vez la importancia de la boca en la fisiología o incluso en la psicología animal y la importancia general de la extremidad superior o anterior del cuerpo, orificio de los impulsos físicos profundos: vemos al mismo tiempo que un hombre puede liberar esos impulsos al menos de dos maneras diferentes, con el cerebro o con la boca, pero apenas se tornan violentos se ve obligado a recurrir a la forma bestial de liberarlos. De allí el carácter de constipación estrecha de una actitud estrictamente humana, el aspecto magistral de la cara *con la boca cerrada*, hermosa como una caja fuerte.

Museo

Según la *Gran Enciclopedia*, el primer museo en el sentido moderno del término (o sea la primera colección pública) habría sido fundado el 27 de julio de 1793 por la Convención. El origen del museo moderno estaría entonces ligado al desarrollo de la guillotina. Sin embargo, el *Ashmolean Museum* de Oxford, fundado a fines del siglo XVII, ya era una colección pública perteneciente a la Universidad.

El desarrollo de los museos evidentemente ha superado las esperanzas más optimistas de los fundadores. No solamente el conjunto de los museos del mundo representa hoy una acumulación colosal de riquezas, sino que sobre todo el conjunto de los visitantes de los museos del mundo representa sin duda alguna el más grandioso espectáculo de una humanidad liberada de las preocupaciones materiales y entregada a la contemplación.

Hay que tener en cuenta que las salas y los objetos de arte no son más que un continente cuyo contenido está formado por los visitantes: el contenido distingue a un museo de una colección privada. Un museo es como el pulmón de una gran ciudad: la multitud confluye cada domingo en el museo como la sangre y sale de allí purificada y fresca. Los cuadros no son más que superficies muertas y es en la multitud donde se

producen los juegos, los resplandores, los destellos de luz descritos técnicamente por los críticos autorizados. Los domingos a las cinco, en la puerta de salida del Louvre, es interesante admirar la ola de visitantes visiblemente animados por el deseo de ser en todo semejantes a las celestes apariciones que todavía están encantando sus ojos.

Grandville esquematizó las relaciones del continente con el contenido en los museos exagerando (aparentemente al menos) los vínculos que se establecen provisoriamente entre los visitados y los visitantes. Del mismo modo, cuando un nativo de Costa de Marfil mete unas hachas de piedra pulida de la época neolítica dentro de un recipiente lleno de agua, se baña en el recipiente y ofrenda unas gallinas a lo que cree que son *piedras de trueno* (caídas del cielo en un rayo), no hace sino prefigurar la actitud de entusiasmo y de comunión profunda con los objetos que caracteriza al visitante del museo moderno.

El museo es el espejo colosal en donde el hombre se contempla al fin desde todos los ángulos, se juzga literalmente admirable y se abandona al éxtasis expresado en todas las revistas de arte.

KALI

La esposa de *Shiva* se presenta en la imaginación de los hindúes con nombres y aspectos diversos, tales como *Devi*, la Diosa, *Durga*, la Inaccesible, *Kali*, la Negra, etc. Esa divinidad es una de las más populares de la India, en particular bajo el aterrador aspecto de *Kali*.

En *La India y los ingleses*, Katherine Mayo relató su visita al gran templo de *Kali* en Calcuta, con la obvia intención de asquear a sus lectores ante una innoble barbarie. La estatua de la diosa en ese templo está de acuerdo con la imagen popular. "Tiene el rostro negro y saca una lengua monstruosa, repulsivamente ensangrentada. Una de sus cuatro manos aprieta una cabeza humana sangrante, la segunda un cuchillo, la tercera está extendida y vierte sangre, la cuarta, alzada y amenazante, está vacía."

Tan sólo en ese templo los sacrificios a la diosa alcanzan de ciento cincuenta a doscientos cabritos por día. Los animales son decapitados de un solo machetazo por los sacerdotes. "La sangre chorrea sobre las baldosas, cuenta Katherine Mayo, los tambores y los gongs delante de la diosa estallan frenéticamente. '¡*Kali, Kali, Kali*!', gritan a la vez todos los sacerdotes y los suplicantes, algunos de los cuales se arrojan de cara al suelo sobre el piso del templo. Una mujer se abalanzó hacia adelante,

y se puso en cuatro patas para sorber la sangre con su lengua... Una media docena de perros pelados y sarnosos, horriblemente desfigurados por enfermedades sin nombre, hunden sus hocicos ávidos en la marea de sangre que se extiende".

En Nepal, por otra parte, las orgías de sangre son incomparablemente más horribles que en la península. A comienzos del siglo XIX, todavía se inmolaba a dos hombres de alto rango cada doce años: los embriagaban, les cortaban la cabeza, se dirigía el chorro de sangre hacia los ídolos (véase S. Lévi, *Nepal*, t. II, p. 38). Aún hoy se degüella a un gran número de búfalos cuyo sacrificio es, según Sylvain Lévi, una "pesadilla inolvidable": por medio de incisiones precisas y complicadas, se trata de "dejar salir un chorro de sangre que fluya hacia el ídolo".

A mediados del siglo XIX, se cita la cifra de nueve mil búfalos degollados durante los diez días de fiesta de la *Durga-pujá* (véase S. Lévi, *op. cit.*, p. 38-39).

Los textos antiguos refieren no solamente sacrificios humanos o de diversos animales domésticos, sino también sacrificios de cocodrilos, tigres y leones.

Kali es la diosa del espanto, de la destrucción, de la noche y del caos. Es la patrona del cólera, de los cementerios, de los ladrones y de las prostitutas. Se la representa adornada con un collar de cabezas humanas cortadas, su cinturón está formado por una franja de antebrazos humanos. Danza sobre el cadáver de su esposo Shiva y su lengua, de donde gotea la sangre del gigante que acaba de decapitar, está completamente salida fuera de la boca, pues está aterrorizada por haberle faltado el respeto al gigante muerto. La leyenda cuenta que su alegría por haber combatido y vencido a los gigantes la llevó a tal grado de exaltación que su danza hizo temblar y oscilar la tierra. Shiva acu-

dió atraído por el estrépito, pero como su mujer había bebido la sangre de los gigantes, la embriaguez le impidió verlo: ella lo derribó, lo pisoteó y bailó sobre su cuerpo.

Los creyentes ricos le ofrendan antebrazos de plata, lenguas y ojos de oro.

Bajo el título de *Hindu-Mythologie und Kastrations-Komplex*, un psicoanalista homónimo del autor del *Juego lúgubre* (el pintor S. Dalí) le dedicó un extenso estudio a la diosa *Kali*: escrito en inglés, dicho estudio apareció en alemán en *Imago* (1927, pp. 160-198).

La mutilación sacrificial y la oreja cortada de Vincent Van Gogh

Los *Annales médico-psychologiques*[14] refieren los hechos siguientes con respecto a "Gaston F..., de 30 años de edad, diseñador de tapices, ingresado en el Asilo Sainte-Anne el 25 de enero de 1924..."

"La mañana del 11 de diciembre paseaba por el bulevar de Ménilmontant cuando, llegando a la altura del cementerio Père-Lachaise, *empezó a mirar fijamente al sol y recibió de sus rayos la orden imperiosa de arrancarse un dedo*; sin vacilar, sin sentir dolor alguno, tomó entre sus dientes el índice izquierdo y seccionó sucesivamente la piel, los tendones flexores y extensores, los ligamentos articulares a nivel de la articulación falango-falangiana, retorció con su mano derecha la extremidad de su índice izquierdo así dilacerado y lo arrancó completamente. Intentó huir de los agentes que sin embargo lograron apoderarse de él y lo condujeron al hospital..."

[14] H. Claude, A. Borel y G. Robin, "Una automutilación reveladora de un estado esquizomaníaco" (*Annales médico-psychologiques*, 1924, I, pp. 331-339). El mismo doctor Borel me indicó esta observación cuando le refería la asociación que había llegado a hacer entre la obsesión por el sol y la automutilación en Van Gogh. Por lo tanto, esta observación no fue el punto de partida de tal aproximación sino más bien la confirmación del interés que presentaba.

El joven automutilador, además de su oficio de diseñador de tapices, en sus ratos de ocio se dedicaba a pintar. Sin mayores datos sobre las tendencias representadas en su pintura, sabemos sin embargo que había leído ensayos de crítica de arte de Mirbeau. Sus inquietudes se relacionaban además con temas como el misticismo hindú o la filosofía de Friedrich Nietzsche.

"En los días que precedieron a la automutilación, tomó varios vasos de ron o de cognac. Incluso cabría preguntarse si no fue influido por la biografía de Van Gogh, en la que había leído que en un acceso de locura el pintor se había cortado una oreja y se la había enviado a una muchacha de un burdel. Fue entonces que al pasear por el bulevar de Ménilmontant el 11 de diciembre, 'inquirió al sol, se sugestionó, miró fijo al sol para hipnotizarse adivinando que su respuesta era sí'. Creyó recibir así un asentimiento. 'Vago, haz algo, sal de ese estado', parecía adivinar por transmisión de pensamiento. 'No me pareció gran cosa, añade, tras haber tenido la idea del suicidio, sacarme un dedo. Me decía: 'Todavía puedo hacerlo.'"

No creo que sea útil retener, sino a título informativo, el hecho de que Gaston F... conociera el ejemplo de Van Gogh. Cuando una decisión interviene con la violencia necesaria para arrancarse un dedo, escapa íntegramente a las sugestiones literarias que han podido precederla y la orden que los dientes han debido satisfacer tan bruscamente debe aparecer como una necesidad a la cual nadie se podría resistir. La coincidencia de los gestos de ambos pintores recobra además toda su extraña libertad a partir del momento en que la misma fuerza exterior, escogida independientemente por una parte y por otra, interviene en el accionar de los dientes o de la navaja: ninguna

biografía de Van Gogh podía impulsar al mutilador del Pére-Lachaise, ejecutor de un sacrificio cuya visión nadie habría podido soportar sin gritar, a recurrir absurdamente a los rayos enceguecedores del sol...

Resulta relativamente fácil establecer hasta qué punto la vida de Van Gogh está dominada por las relaciones perturbadoras que mantenía con el sol; sin embargo esa cuestión aún no había sido destacada. Las pinturas de sol del Hombre con la oreja cortada son bastante conocidas, bastante insólitas como para haber desconcertado: no se tornan inteligibles sino a partir del momento en que son consideradas como la expresión misma de la persona (o si se prefiere, de la enfermedad) del pintor[15]. La mayoría son posteriores a la mutilación (la noche de Navidad de 1888). No obstante, la obsesión aparece ya en el período de París (1886-1888) con dos dibujos (véase De la Faille[16], 374, 375). El período de Arles está representado por los tres *Sembradores* (véase De la Faille, 422, junio de 1888; 450 y 451, agosto de 1888); pero aún no hallamos en esos tres cuadros más que el crepúsculo. El sol no aparece "en toda su gloria" sino en 1889 durante la estadía del pintor en el asilo de alienados de Saint-Rémy, es decir, después de la mutilación (véase De la Faille, 617, junio de 1889; 628, septiembre de 1889 y 710, 713, 720, 729, 736, 737 sin fecha precisa).

[15] Sobre la enfermedad de Van Gogh, véase. Jaspers, *Strindberg und Van Gogh*; W. Riese, "Ueber den Stilwandel bei Vincent Van Gogh" (*Zeitschrift für die Gesamte Neurologie und Psychiatrie,* 2 de mayo de 1925); Id., *Vincent Van Gogh in der Krankheit,* 1926 y V. Doiteau y E. Leroy, *La locura de Vincent Van Gogh,* 1928. Las apreciaciones de los diferentes autores son contradictorias y poco concluyentes. No se han tenido en cuenta en este artículo, que examina un rasgo psicológico que sólo toma de la enfermedad su carácter desenfrenado.

[16] J. B. De la Faille, *La obra de Vincent Van Gogh,* 1928, T. IV.

La correspondencia de esa época indica además que la obsesión alcanzaba su punto culminante. Fue entonces cuando en una carta a su hermano empleó la expresión de "sol en toda su gloria" y es probable que se dedicara a mirar fijamente desde su ventana esa esfera deslumbrante (lo que algunos alienistas consideraban antaño un signo de incurable locura). Tras la partida de Saint-Rémy (enero de 1890) y hasta el suicidio (julio de 1890) el sol de gloria desaparece casi enteramente de las telas.

Aunque para mostrar la importancia y el desarrollo de la obsesión de Van Gogh es necesario relacionar los soles con los girasoles, cuyo ancho disco orlado por cortos pétalos recuerda el disco del sol, al que además no deja de dirigirse siguiéndolo durante todo el día. Esta flor también se conoce en francés con el mismo nombre de sol y en la historia de la pintura está ligada al nombre de Vincent Van Gogh, quien escribió que *de alguna manera él tenía el girasol* (como se dice que Berna tiene el oso o Roma la loba). Ya en el período de París, había representado un girasol erguido sobre su tallo, aislado en un minúsculo jardín; si bien la mayoría de los floreros con girasoles fueron pintados en Arles durante el mes de agosto de 1888, al menos dos de esos cuadros datan del período de París y sabemos por otro lado que en el momento de la crisis de diciembre de 1888 Gauguin, que vivía con él, acababa de terminar un retrato del pintor donde éste pintaba un cuadro con girasoles. Es probable que trabajara entonces en una variante de uno de los cuadros de agosto (realizándolo de memoria, como lo hacía frecuentemente, a semejanza de Gauguin). La asociación estrecha entre la obsesión por una flor solar y el tormento más exasperado adquiere un valor mucho más expresivo en la medida en que la predilección

exaltada del pintor desembocó algunas veces en la representación de la flor *ajada y seca* (De la Faille, 452, 453 y fig. 1, p. 10) cuando al parecer nadie había pintado nunca flores marchitas, cuando el mismo Van Gogh representaba a todas las demás flores frescas.

Ese doble vínculo que unía al sol-astro, los soles-flores y Van Gogh puede además reducirse a un tema psicológico normal, donde el astro se opone a la flor marchita como el término ideal al término real del yo. Es lo que al parecer se manifiesta con bastante regularidad en las diferentes variantes del tema.

En una carta a su hermano, en la que hablaba de un cuadro que le gustaba, expresó el deseo de que se lo colocara entre dos jarrones de girasoles como un reloj de péndulo entre dos candelabros. Es posible considerar al mismo pintor como una inquietante encarnación del candelabro de girasoles cuando adhiere a su sombrero una corona de velas encendidas y sale con esa aureola bajo la noche de Arles (enero o febrero de 1889) con el pretexto, decía, de que iba a pintar un paisaje nocturno. La misma fragilidad de ese asombroso sombrero de llamas expresa sin duda a qué impulso de dislocación podía obedecer Van Gogh cada vez que era sugestionado por un foco de luz. Por ejemplo cuando representaba un candelero sobre el sillón vacío de Gauguin...

Una carta del pintor a su hermano, fechada en diciembre de 1888 (*Brieven aan zijn Broeder*, nº 563), menciona por primera vez *el sillón de Gauguin rojo y verde, efecto nocturno, pared y piso también rojo y verde, en el asiento dos novelas y una vela*. En una segunda carta del 17 de enero de 1890 (*Brieven aan zijn Broeder*, nº 571), Van Gogh añade: *Quisiera que de Haan viese un estudio mío de una vela y dos novelas*

(una amarilla, la otra rosa, apoyadas en un sillón vacío, precisamente el sillón de Gauguin), tela de 30 en rojo y verde. Hoy también acabo de trabajar en su compañero, mi propia silla vacía, una silla de madera blanca con una pipa y un paquete de tabaco. (Se trata del cuadro reproducido en De la Faille con el nº 498). *En los dos estudios, al igual que en otros, he buscado un efecto de luz mediante el color claro.*

Esos dos cuadros resultan más significativos ya que datan de la misma época de la mutilación. Basta con remitirse a las reproducciones para ver que no representan simplemente un sillón o una silla, sino en verdad las personas viriles de los dos pintores.

A falta de datos suficientes, se hace difícil interpretar los elementos con una certeza completa; sin embargo, no puede dejar de impresionarnos un contraste que parece favorecer totalmente a Gauguin: una pipa apagada (un fuego extinto y sofocado) se opone a una vela encendida, un miserable paquete de tabaco (producto desechado y calcinado) a dos novelas forradas en colores vivos. Esa diferencia se carga mucho más de elementos perturbadores puesto que corresponde a la época en que los sentimientos de odio de Van Gogh hacia su amigo se exasperan hasta el punto de provocar una ruptura definitiva: pero la cólera contra Gauguin no es sino una de las formas más agudas del desgarramiento interior cuyo tema vuelve a hallarse generalmente en la actividad mental de Van Gogh. Gauguin desempeñó ante su amigo el papel de un ideal que asumía las aspiraciones más exaltadas del *yo* incluso en sus consecuencias más demenciales: la humillación odiosa y desesperada junto a su contrapartida desconcertante, la identificación estrecha entre quien humilla y quien es humillado. El ideal contiene en sí mismo parte de las taras de las que sería la antítesis exasperada:

la vela no se apoya muy sólidamente en el sillón sobre el cual su situación es precaria y hasta insólita; el sol en su gloria se opone sin duda al girasol marchito, aunque por más seco que esté, el girasol es también un sol y el mismo sol tiene algo de enfermizo y deletéreo: tiene el *color del azufre* tal como el pintor lo describe en francés en dos ocasiones.

Esa equivalencia de elementos opuestos caracteriza además la reaparición del tema, en un nuevo sistema de relaciones, en el *Sillón de Gauguin*: frente a la lámpara de gas la miserable vela desempeña el mismo papel que la pipa frente a ella; la lámpara de gas colgada no hace más que elevar un poco más alto una fisura que, en el fondo, sólo es el signo de la heterogeneidad irreductible de los elementos desgarrados (y desencadenados) en la persona de Vincent Van Gogh.

Las relaciones entre el pintor (que se identifica sucesivamente con frágiles velas, con girasoles a veces frescos y otras veces marchitos) y un ideal cuya forma más fulgurante es el sol parecerían así análogas a las que antaño mantenían los hombres con los dioses, al menos mientras éstos aún les causaban estupor; la mutilación intervendría normalmente en esas relaciones como un sacrificio: representaría la intención de asemejarse completamente a un término ideal caracterizado por lo general, en la mitología, como dios solar, mediante el desgarramiento y la extirpación de sus propias partes.

El tema se vincula de esta manera con el de la mutilación de Gaston F..., y su significación puede ponerse de relieve por medio de un tercer ejemplo en el cual un *hombre de fuego* le ordena a una mujer que se arranque las orejas para ofrecérselas: "Una mucama de treinta y cuatro años, seducida y embarazada por su patrón, había dado a luz a un niño que murió pocos días después de nacer. Desde entonces la desdichada sufrió delirios de persecu-

ción con excitación y alucinaciones religiosas. Se la internó en un asilo. Una mañana, una cuidadora la encuentra tratando de arrancarse el ojo derecho: el globo ocular izquierdo había desaparecido y la órbita vacía dejaba ver jirones de conjuntiva y de tejido celular, así como pelotones adiposos; en el derecho tenía una exoftalmía muy pronunciada... Interrogada sobre el motivo de su acto, la alienada declaró que había oído la voz de Dios y poco después había visto a un hombre de fuego: 'Dame tus orejas, ábrete la cabeza', le decía la visión. Tras haberse golpeado la cabeza contra las paredes, intenta arrancarse las orejas y luego decide extirparse los ojos. El dolor es intenso cuando ella realiza las primeras tentativas; pero la voz la exhorta a soportar el sufrimiento y la desdichada no abandona su empresa. Declara haber perdido entonces el conocimiento y no puede explicar cómo logró arrancar completamente su ojo izquierdo.[17]"

Este último ejemplo resulta más significativo puesto que la sustitución de los ojos por las orejas, a falta de un elemento cortante, permite acceder a partir de mutilaciones de partes poco esenciales (tales como un dedo o una oreja) hasta la enucleación edípica, es decir, la forma más espeluznante del sacrificio.

¿Pero cómo es posible que gestos indiscutiblemente ligados a la alienación, aun cuando en ningún caso puedan ser considerados como síntomas de una enfermedad mental determinada[18], sean espontáneamente designados como la

[17] Según Ideler (*Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie,* T. 27), citado por M. Lorthiois en, *Sobre la automutilación. Mutilaciones y suicidios extraños*, París, 1909, p. 94, entre otros 11 casos de enucleación voluntaria en enfermos. La obra de Lorthiois ofrece en conjunto un cuadro de automutilaciones sorprendente por la frecuencia de los casos. Muchos enfermos vinculan sus mutilaciones con un delirio religioso o con sentimientos de culpabilidad.

[18] Es la opinión sostenida muy claramente por Ch. Blondel en *Los automutiladores* (París, 1906). No creo que sea posible refutarla.

expresión adecuada de una verdadera función social, de una institución tan definida, tan generalmente humana como el sacrificio? No obstante, la interpretación no es refutable en cuanto asociación inmediata, enteramente desprovista de toda elaboración científica. Incluso en la antigüedad algunos locos pudieron designar así sus mutilaciones: Areteo[19] habla de enfermos a los que ha visto desgarrar sus propios miembros por espíritu de religión y para rendirles homenaje a los dioses que les reclamaban ese sacrificio. Pero no resulta menos sorprendente que en nuestros días, cuando la costumbre del sacrificio está en plena decadencia, la significación de la palabra, en la medida en que todavía expresa un impulso revelado por una experiencia interior[20], siga estando tan estrechamente ligada a la noción de *espíritu de sacrificio*, cuyo ejemplo más absurdo, aunque también el más terrible, sería la automutilación de los alienados.

Es cierto que esa parte demente del dominio sacrificial, la única que nos sigue resultando inmediatamente accesible en tanto pertenece a nuestra propia psicología patológica, no puede oponerse simplemente a una contrapartida de sacrificios religiosos de hombres y de animales: la oposición existe en el interior mismo de la práctica religiosa, que presenta a su vez frente a los sacrificios clásicos las más variadas y más exce-

19 Célebre médico griego del siglo I de nuestra era, autor del *De morborum diuturnorum et acutorum causis, signis et curatione*. El vocabulario sacrificial también es empleado espontáneamente por Montaigne al referir un caso de automutilación en el capítulo IV de los *Ensayos*: mortificado por una aventura en la que se había mostrado poco brillante, un gentilhombre "se mutiló al llegar a su casa y le envió a su dama las partes que le habían desobedecido en sus deseos como una *víctima sangrienta* capaz de *expiar* la ofensa que creía haberle hecho".

20 No nos referimos al sentido vulgar y figurado del término, sino a los hechos con los que sigue estando inconscientemente asociado.

sivas formas de la automutilación. En ese orden, están las orgías sangrientas de las sectas musulmanas que se manifiestan actualmente bajo las formas más dramáticas y más significativas[21]: llevados colectivamente al colmo del frenesí religioso, los participantes desembocan tanto en el horrible sacrificio homofágico como en la mutilación, indirecta o no, golpeándose el cráneo unos a otros con golpes de maza o de hacha, arrojándose contra hojas de espadas o arrancándose los ojos. Cualquiera que sea el papel desempeñado por la capacidad adquirida, por ejemplo en la enucleación, la necesidad de lanzarse o de lanzar algo de sí mismo *fuera de sí* sigue siendo el principio de un mecanismo psicológico o fisiológico que en algunos casos puede no tener más límite que la muerte. Las fiestas de fanáticos, por otro lado, no hacen más que recuperar de manera atenuada, a veces en las mismas regiones, las fiestas de iniciación de los *galli*, sacerdotes de Cíbeles, que deliraban durante tres días, presos de accesos de furor, ejecutando saltos y danzas violentas, sacudiendo armas y copas, golpeándose unos a otros despiadadamente, y que terminaban en el curso de una increíble exaltación por sacrificar su virilidad con ayuda de una navaja, una valva o un sílex[22].

El rito de la circuncisión, que en la mayoría de los casos no ocasiona semejantes escenas de delirio, representa una forma menos excepcional de ablación religiosa de una parte del cuerpo y, aunque el paciente no actúe por sí mismo,

[21] Véase J. Herber, *Los hamadan y los djoughiyyin* (Hesperis, 1923, pp. 217-236), que ofrece una bibliografía sobre el conjunto de las sectas; Véase también E. Masquerey, *Recuerdos y visiones de África*, donde hay un relato extraordinario de una fiesta de los aissaouahs, que concluye con la muerte de un hombre.

[22] Véase C. Vellay, *El culto y las fiestas de Adonis Thamuz*, París, 1905.

puede considerarse como una especie de automutilación colectiva. Es sabido que se practica en mayor o menor grado en las diferentes partes del mundo, entre los israelitas, los mahometanos y un número muy grande de pueblos indígenas de África, Oceanía y América[23]. A veces es acompañado por verdaderas torturas que pueden causar la muerte, por ejemplo entre los betchouanas del África Austral[24]. Por supuesto, una práctica tan poco explicable racionalmente ha dado lugar a numerosas interpretaciones: la más conocida, que atribuye a los salvajes que la instauraron una intención higiénica, se ha abandonado hace tiempo; en cambio, la que concibe esa mutilación como un sacrificio, si bien es discutible una generalización, se basa irrefutablemente en algunos ejemplos positivos[25].

Por otra parte, cualquiera que sea la naturaleza sacrificial de la circuncisión, ante todo debe ser considerada como un rito de iniciación y como tal, estrechamente asimilada a las demás mutilaciones practicadas en las mismas circunstancias[26]. En particular, la extracción de un diente reemplaza a la circuncisión en algunas zonas de Nueva Guinea y de Australia[27]. La ruptura de la homogeneidad personal, la proyección *fuera de sí* de una parte del propio ser, con su carácter a la vez arre-

[23] Los antiguos egipcios también practicaban la circuncisión: véase la bibliografía y el mapa de su difusión en E. M. Loeb, *The blood sacrifice complex*, 1923 (*Memoirs of the American Anthropological Association*, 30).

[24] Véase J. Brown, *Circumcisions rites of the Becwanas tribes* (*Journal of the Royal anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1928).

[25] Véase Hubert y Mauss, *Misceláneas de historia de las religiones*, 1909, pp. 125-126. E. M. Loeb (*op. cit.*) expone la cuestión y sostiene la interpretación sacrificial luego de citar un considerable número de autores.

[26] Véase , entre otros, Karsten, *The civilisation of South American Indians*, Londres, 1926.

[27] Sobre la asociación espontánea en la angustia infantil entre la circuncisión, la extracción de un diente y la castración, véase S. Freud, *Tótem y tabú*.

batado y doloroso, aparece así regularmente ligada a las expiaciones, a los duelos o a las licencias que son claramente evocadas por el ceremonial de ingreso a la sociedad de los adultos.

Menos difundida que la circuncisión, la práctica de la ablación de un dedo es además muy poco estudiada, y cada ejemplo es citado sucintamente por los diferentes autores, que en general se limitan a indicar con una frase la ocasión habitual de la mutilación[28]. Con bastante frecuencia se trata de la muerte y de las manifestaciones de desesperación que la suceden; sin embargo, en la India se relaciona para la mujer con el nacimiento de un hijo y la enfermedad cumple el mismo papel en las islas Tonga. Entre los indios Pies-Negros, el dedo es ofrendado a la estrella de la mañana en un sacrificio propiciatorio. En las islas Fidji, la propiciación también podía dirigirse a un hombre vivo: cuando un súbdito había ofendido gravemente a su jefe, cortaba su dedo meñique y lo presentaba en la hendidura de un bambú para obtener su perdón[29]. Resulta sorprendente que tal forma de mutilación se encuentre en la mayoría de las regiones del mundo, en Australia, en Nueva Guinea, en las islas Tonga y Fidji; en América, en el Paraguay, en el Brasil y en la costa Noroeste; en África, entre los pigmeos del lago Ngami, los hotentotes, los bushmen. Incluso en Grecia un dedo de piedra erguido encima de un montículo en el campo todavía indicaba en el siglo II que esa costumbre acaso no se había ignorado siempre. "Viniendo de Megalópolis en la Mesenia, escribe Pausanias, y a lo sumo a siete estadios de la ciudad, a la izquierda del camino verán un templo dedicado a unas diosas que reciben el nombre de Manías... Creo que es un apodo que se le da a las Euménides; pues se asegura que allí fue donde Orestes se enfureció luego del

[28] Véase la bibliografía en Loeb, *op. cit.*, pp. 39-40.
[29] Véase H. Hale, *U. S. Exploring expedition*, 1846, p. 66.

asesinato de su madre. Muy cerca del templo hay un pequeño montículo de tierra que corona una piedra en forma de dedo; llaman a ese montículo la tumba de Dáctilo (dedo); se supone que Orestes habría sufrido allí un acceso de furor y se devoró un dedo de la mano izquierda; al lado hay otra loma denominada Acé (dolor) porque Orestes obtuvo allí la cura de sus males. De modo que se erigió un templo a las Euménides; se dice que estas diosas se le aparecieron totalmente negras a Orestes cuando querían hacerle perder la razón y que cuando devoró su dedo se le volvieron a aparecer, pero completamente blancas, y ante esa visión recobró su buen sentido.[30]"

La extraña práctica de la ablación del dedo parece ser particularmente frecuente en una región tan arcaica como Australia, que no conoce el sacrificio en el sentido clásico de la palabra. Y el hecho es sin duda más destacable en la medida en que resulta difícil negar la existencia del mismo rito en el período neolítico: en los *contornos de manos* obtenidos en las cavernas aplicando la mano sobre la pared y rodeándola de pintura, se encuentran lagunas de una o de varias falanges[31]. Las prácticas análogas comprobadas actualmente en los dementes se revelarían así no sólo como generalmente humanas, sino también como muy primitivas; la demencia no haría más que eliminar los obstáculos que en las condiciones normales se oponen al cumplimiento de un impulso tan elemental como el impulso contrario que nos hace comer[32].

[30] Pausanias, *Descripción de Grecia,* libro VIII, cap. XXXIV.

[31] Véase Luquet, *El arte y la religión de los hombres fósiles*, París, 1926, p. 222, donde la tesis del dedo plegado se sostiene de manera poco convincente.

[32] En la homofagia y en el ejemplo de Orestes que devora su dedo, los dos impulsos se producen simultáneamente, pero en ambos casos los alimentos consumidos normalmente deberían repugnar, lo que modifica completamente el sentido de la apropiación.

En efecto, cualquiera que sea el egoísmo que rige la apropiación de alimentos y de bienes, el movimiento que empuja a que un hombre en determinados casos se done (en otros términos, se destruya) no sólo en parte sino en su totalidad, vale decir, hasta que se produzca una muerte sangrienta, sin duda no puede compararse en cuanto a su naturaleza irresistible y espantosa más que a las deflagraciones deslumbrantes que convierten la tormenta más abrumadora en un transporte de alegría. Asimismo, en las formas rituales del sacrificio común, el sacrificante es vilmente sustituido por un animal. Sólo una penosa víctima interpuesta "penetra en la zona peligrosa del sacrificio y allí sucumbe, –como dicen Hubert y Mauss[33]–, porque está allí para sucumbir. El sacrificante permanece a salvo." La liberación de "todo cálculo egoísta", de toda reserva sigue siendo sin embargo la meta de esas tentativas de escapatoria, en el sentido de que unas criaturas de pesadilla como los dioses están encargados de efectuar hasta el fin lo que un hombre vulgar se contenta con imaginar: "el dios que se sacrifica se dona sin retorno", escriben Hubert y Mauss. "Dado que en esta ocasión ha desaparecido todo intermediario, el dios que al mismo tiempo es el sacrificante se hace uno con la víctima y a veces incluso con el sacrificador. Todos los elementos diversos que se incluyen en los sacrificios ordinarios reingresan ahora unos dentro de los otros y se confunden. Salvo que semejante confusión sólo es posible para los seres míticos, imaginarios, ideales". Hubert y Mauss olvidan entonces los ejemplos de "sacrificio del dios" que hubieran podido encontrar en la automutilación y mediante los cuales el sacrificio pierde su carácter de artificio.

Efectivamente, no hay razón alguna para separar la oreja de Arles o el índice del Père-Lachaise del célebre hígado de

[33] Hubert y Mauss, *op, cit*, p. 125.

Prometeo. Si aceptamos la interpretación que identifica el águila proveedora, el *aetos prometheus* de los griegos, con el dios que robó el fuego de la rueda del sol, el suplicio del hígado presenta un tema acorde con las diversas leyendas de "sacrificio del dios"[34]. Normalmente se reparten los papeles entre la persona humana del dios y su avatar animal: unas veces el hombre sacrifica al animal, otras veces el animal al hombre, pero siempre se trata de automutilación, dado que el animal y el hombre no forman más que un solo ser. El águila-dios que se confunde en la imaginación antigua con el sol, el águila que es el único ser que puede contemplar con la mirada fija al "sol en toda su gloria", el ser icariano que va a buscar el fuego del cielo no es sin embargo nada más que un automutilador, un Vincent Van Gogh, un Gaston F. Todo el exceso de riqueza que toma del delirio mítico se limita al increíble vómito del hígado, sin cesar devorado y sin cesar vomitado por el vientre abierto del dios.

Si se atendieran estas relaciones, la utilización del mecanismo sacrificial para diversos fines tales como la propiciación o la expiación podría considerarse secundaria y sólo se mantendría el hecho básico de la *alteración* radical de la persona que puede ser indefinidamente asociada a cualquier otra alteración acaecida en la vida colectiva: por ejemplo la muerte de un pariente, la iniciación, el consumo de la nueva cosecha... Una acción de ese tipo se caracterizaría por el hecho de que tendría la capacidad de liberar elementos heterogéneos y romper la homogeneidad habitual de la persona: se opondría al caso contrario, a la ingestión común de los alimentos, de la misma manera que un vómito. Considerado

[34] Véase S. Reinach, *Aetos Prometheus* (*Cultos, mitos y religiones,* T. III, pp. 68-91). Cito a Prometeo, a pesar del carácter hipotético de la interpretación, en virtud del aspecto particularmente impactante de una vinculación con Van Gogh y Gaston F. Además de Prometeo, hay ejemplos bastante numerosos de sacrificio del Dios.

en su fase esencial, el sacrificio no sería sino un rechazo de lo que se había apropiado una persona o un grupo[35]. Y dado que en el ciclo humano todo aquello que es rechazado se altera de una manera completamente perturbadora, intervienen las cosas sagradas al término de la operación: la víctima desplomada en un charco de sangre, el dedo, el ojo o la oreja arrancados no difieren sensiblemente de los alimentos vomitados. La repugnancia no es más que una forma del estupor causado por una erupción aterradora, por el derrame de una fuerza que es capaz de engullir. El sacrificante es libre: libre para dejarse arrastrar él mismo en semejante derrame, y al identificarse continuamente con la víctima, libre de vomitar su propio ser, como ha vomitado un pedazo de sí mismo o un toro, es decir, libre para lanzarse de pronto *fuera de sí* como un *gallus* o un aissaouah.

No obstante, es posible dudar de que aun los más frenéticos que alguna vez se hayan desgarrado y mutilado en medio de gritos y golpes de tambor hayan *abusado* de esa maravillosa libertad como lo hizo Vincent Van Gogh: haciendo llevar la oreja que acababa de cortarse precisamente al sitio que más repugna a la buena sociedad. Es admirable que de tal modo diera pruebas a la vez de un amor que no tomaba nada en cuenta y de alguna manera escupiera a la cara de todos aquellos que conservan la consabida idea elevada, oficial, de la vida que han recibido. Tal vez la práctica del sacrificio desaparece de la tierra porque no pudo ser suficientemente cargada con ese elemento de odio y de asco sin el cual se nos revela como un servilismo. Sin embargo, la oreja monstruosa enviada en su paquete sale bruscamente del círculo mágico dentro del

[35] El impulso que corresponde a esos hechos es eminentemente social en los pueblos primitivos; mientras que el hambre parece desempeñar el papel social en las sociedades actuales.

cual fracasaban estúpidamente los ritos de liberación. Sale de allí junto a la lengua de Anaxarcos de Abdera cortada con los dientes y escupida sangrante a la cara del tirano Nicocreón, junto a la lengua de Zenón de Elea escupida a la cara de Demilós... filósofos ambos que fueran sometidos a espantosos suplicios, el primero machacado vivo en un mortero.

LA CRÍTICA SOCIAL

La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana[36]

La concepción marxista de la dialéctica ha sido refutada con frecuencia. Max Eastman la consideró como una forma de pensamiento religioso. Pero siempre ha sido objeto de una crítica negativa. Quienes la criticaron se condujeron como simples demoledores. Procuraron ignorar que al privar a la ideología del proletariado del método dialéctico le quitaban la sangre a un cuerpo, y no lo tuvieron en cuenta porque el hegelianismo, en cualquiera de sus formas, era incompatible con sus representaciones ordinarias. De modo que la dialéctica marxista fue tratada de la misma manera en que generalmente se trata la propia dialéctica hegeliana, es decir, rechazada por repugnancia.

Una nueva manera de concebir la dialéctica hegeliana se inicia sin embargo con la crítica realizada por Nicolas Hartmann[37] en la que es posible hallar los elementos de una verdadera crítica positiva. Los conceptos del profesor alemán en un artículo de la *Revue de métaphysique et de morale*[38]

[36] Artículo escrito en colaboración con Raymond Queneau (T.).

[37] Se ha publicado un estudio sobre este filósofo, en francés, en Georges Gurvitch, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, París, 1930, pp. 187-206.

[38] "Hegel y el problema de la dialéctica de lo real", 1931, pp. 285-306.

bastan por sí solos: expresan en forma sucinta una dirección que, en nuestra opinión, tiene el mayor interés para los estudios marxistas. N. Hartmann se ha dedicado a examinar sucesivamente los diferentes temas dialécticos desarrollados en la filosofía de Hegel, cotejando a la vez el fundamento y la forma. Intenta distinguir así los que se justifican por la *experiencia,* fundados en la realidad, y los que sólo tienen un valor verbal. Como ejemplo de estos últimos cita el célebre tema del ser y la nada. "En el curso de esa investigación, –dice Hartmann–, la *Lógica* hegeliana suscita de la manera más seria la sospecha de que en su mayor parte sólo consistiría en una dialéctica sin fundamento en la realidad. Lo que es aún más válido, –añade–, en la *Filosofía de la Naturaleza* (una evidencia que por cierto no es nueva en ese dominio y ya se trasluce en los resultados)".[39]

Desde un principio se advierte la profunda diferencia entre la crítica de Hartmann y la crítica marxista. Para Marx y Engels la dialéctica sigue siendo, al igual que para Hegel, la ley general de una realidad fundamental. La naturaleza o la materia han sustituido a la lógica, pero el universo en su conjunto no deja de quedar librado al desarrollo antitético. Para Hartmann ya no se trata sino de comprobar metódicamente el valor del razonamiento dialéctico en casos particulares. Y no sólo la universalidad se deja de lado, sino que la naturaleza es considerada desde el principio, más que cualquier otro elemento, como un dominio prohibido. Los temas dialécticos que Hartmann justifica no se han tomado de la *Lógica,* ni de la *Filosofía de la Naturaleza,* sino de la *Filosofía del Derecho,* de

[39] *Op. cit.*, p. 307.

la *Filosofía de la Historia* y de la *Fenomenología del Espíritu*; y el primer ejemplo que da para fundamentar su concepción no tiene nada que ver con el grano de cebada o con la formación de los suelos: es la lucha de clases, el tema hegeliano del "amo y el esclavo". De modo que un filósofo moderno que pretende fundar la dialéctica en la realidad se refiere inmediatamente a la experiencia marxista.[40]

Hay que reconocer por otra parte que Marx y Engels habían advertido la necesidad de un trabajo análogo –aunque sólo en su principio elemental– al que Hartmann ha emprendido ahora. Que hayan escogido un ámbito de estudio diferente del de Hartmann, que tuvieran la ambición de darles a las concepciones dialécticas el carácter de leyes generales de la naturaleza, no se opone en absoluto al hecho de que Engels intentara, mediante un extenso estudio de las ciencias naturales, darles a esas leyes un valor experimental. Pero desde un principio nos vemos obligados a establecer la diferencia entre el dominio admitido *a posteriori* por Hartmann y el que Engels había definido *a priori*. Hartmann procuró reconocer metódicamente lo que en los temas dialécticos podían considerarse datos de la experiencia vivida, mientras que Engels se impuso sistemáticamente encontrar esas leyes en la naturaleza, es decir, en un dominio que a primera vista puede parecer cerrado para toda concepción racional de un desarrollo antitético.

La actitud indiferente de Hartmann respecto de la *Filosofía de la Naturaleza* es similar a la de todos los representantes

[40] "La influencia de la dialéctica del 'amo y el esclavo' –escribe Hartmann– parece menos conocida (que la de la dialéctica del trabajo), pero su eficacia actual es aun mayor: basta con recordar que la teoría marxista de la lucha de clases surgió de ella." *Revue de méthaphysique et de morale*, 1931, p. 310.

de las ciencias naturales después de Hegel. Para estos últimos una construcción dialéctica de las relaciones que estudian debía parecer incompatible con la ciencia: la ciencia debía evitar en lo posible la intervención de un elemento tan ajeno a ella como la contradicción sistemática, y de hecho fue posible evitarlo. La objeción a la introducción de la dialéctica se imponía en la mente de los científicos con tal necesidad que ni siquiera fue necesario formularla.

Pero la escasa facilidad que la naturaleza ofrece para la dialéctica no sólo se muestra en la historia de todas las investigaciones científicas modernas: el mismo Hegel fue el primero que tomó la precaución de señalar que la naturaleza precisamente por "su incapacidad de realizar la noción le planteaba límites a la filosofía.[41]" A la filosofía: es decir, a la construcción dialéctica del devenir de las cosas. Para él la naturaleza es la *caída* de la idea, una negación, a la vez una revuelta y un *sin sentido.*[42]

Aun cuando hubiese hecho abstracción de sus prejuicios idealistas, nada le hubiera parecido más irracional a Hegel que buscar en el estudio de la naturaleza los fundamentos de la objetividad de las leyes dialécticas. Una tentativa que debe conducir efectivamente a apoyar la construcción dialéctica sobre su parte más débil, desembocando en la paradoja del coloso con pies de barro. Los mismos elementos que con Marx y Engels se vuelven de pronto los fundamentos del método son precisamente aquellos que ofrecen mayor resistencia a la aplicación de ese método, y no sólo por definición sino sobre todo en la práctica: a pesar del trabajo de Hegel para resolver las dificultades encontradas en la

[41] *Enciclopedia*, § 250, apéndice.

[42] La edición de las *Obras completas* señala que en los manuscritos dice *non-ens* (no-ente) y que *non sens* (sin sentido) podría ser una errata inadvertida (T.).

Filosofía de la Naturaleza, él mismo había quedado insatisfecho con esa parte de su obra. Hay que reconocer en principio que dificultades de esa índole no permiten en absoluto considerar la tentativa de Engels como insostenible de por sí. No obstante, el fracaso de esa tentativa en los hechos estaba ya dada, por así decir, en sus premisas. La sustitución de la lógica por la naturaleza no es, para la filosofía post-hegeliana más que ir de Caribdis a Escila.

Actualmente se ha vuelto necesaria una nueva justificación experimental de la dialéctica. Y veremos por qué razones esta operación sólo puede darse en el mismo terreno de su desarrollo específico, es decir, en el terreno inmediato de la lucha de clases, en la experiencia y no en las nubes apriorísticas de las concepciones universales.

El fracaso de Engels, que trabajó ocho años en la preparación de una teoría dialéctica de la naturaleza cuya conclusión en 1885 fue el segundo prefacio al *Anti-Dühring*[43], aún no ha sido objeto de los estudios que sin embargo merecería el considerable esfuerzo del gran pionero de la Revolución. Muchos prefieren hablar del materialismo dialéctico como si se tratara de una doctrina constituida y no de un proyecto que quedó inconcluso[44]. Esa ligereza resulta más injustificable porque el

[43] Citamos la traducción de Laskine (París, 1911).

[44] El mismo Lenin habló de la insuficiencia de los trabajos que representan el materialismo dialéctico: "La exactitud de la dialéctica, escribió, debe ser verificada por la historia de las ciencias. En general (particularmente Plejanov) no se ha examinado suficientemente ese aspecto de la dialéctica: la identidad de los principios antinómicos se considera como un conjunto de *ejemplos* (véase también en Engels, 'el grano', 'el comunismo primitivo'). Porque se piensa más en divulgar una noción que en expresar una ley del conocimiento (que es igualmente una ley del mundo objetivo)." *Acerca de la dialéctica* (texto posiblemente redactado entre 1912 y 1914), *Materialismo y empiriocriticismo* (*Obras completas*, T. XIII, p. 324).

abandono del proyecto no obedeció a la falta de tiempo, ni a ninguna otra circunstancia ajena a la naturaleza del mismo proyecto. Engels alega la muerte de Marx y la necesidad de trabajar en la edición de las obras que su amigo dejara inconclusas. Pero aun así escribió ese segundo prefacio en el cual, tras haber reconocido la insuficiencia de los desarrollos del *Anti-Dühring* respecto de la dialéctica, ofrece una definición de ésta que sólo es un abandono de la posición inicial. El inmenso, el admirable esfuerzo de Engels, difundido hoy por la publicación de Riazanov, tuvo pues un resultado: el cambio que caracteriza al segundo prefacio en relación con el texto mismo del *Anti-Dühring*. El retroceso basta por sí solo para confirmar el hecho de que dejó inconcluso un trabajo al que declara haberle consagrado la mayor parte del tiempo durante ocho años.

En una nota de 1881-1882 publicada por Riazanov[45], se encuentra además una afirmación de la concepción dialéctica en su forma más admitida. La "ley" de la negación de la negación se cita allí como una de las tres leyes dialécticas esenciales de la historia de la naturaleza. Sin embargo, el desarrollo subsiguiente se detiene en la transformación de la cualidad en cantidad[46]. No se ofrece ningún ejemplo de "negación de la negación". En 1885, la "negación de la negación" ha desapare-

[45] *Archivos Marx-Engels*, t. II, p. 54.

[46] No hablaremos aquí de la transformación de la cantidad en cualidad, una cuestión que merece un estudio profundo, pero se aparta de los problemas que hemos pretendido examinar en este artículo. ¿Cuál es el alcance de esa "ley" una vez separada de su justificación *a priori*? ¿Cuál es entonces su significación real? ¿Qué valor atribuirle a los ejemplos que se dan y a los que no se dan? ¿Cuáles son sus relaciones con las leyes experimentales? ¿Puede conducir a nuevos descubrimientos en el ámbito de las ciencias de la naturaleza? Estos problemas metodológicos exigirían un estudio ulterior.

cido de una exposición destinada a remediar la insuficiencia del texto del *Anti-Dühring* publicado en 1878.

No obstante, sería fácil ponerse de acuerdo en este punto: si alguna parte del *Anti-Dühring* fuera criticable, sería aquella donde figuran los ejemplos de "negación de la negación", los relatos del grano de cebada, de la mariposa y de las capas geológicas. La insuficiencia de esa sección es tanto más lamentable en la medida en que sin esa "negación de la negación" la dialéctica pierde su valor práctico en el plano social. Sin embargo, lejos de volver a esa cuestión candente, en 1885 Engels deja de incluir la "negación de la negación" dentro de "lo esencial de la concepción dialéctica de la naturaleza". Debemos citar íntegramente ese pasaje del segundo prefacio: "Los contrarios opuestos son como dos polos, dados como irreconciliables, son las líneas fronterizas y los criterios de clases arbitrariamente fijados que le dieron a la moderna ciencia de la naturaleza su carácter limitado y metafísico. Esos contrarios y esas diferencias se encuentran sin duda en la naturaleza, pero que sólo tienen en ella un valor relativo, que la rigidez y el valor absoluto sólo son introducidos en la naturaleza por nuestra reflexión, en reconocer esto radica *todo*[47] lo esencial de la concepción dialéctica de la naturaleza[48]."

Esta declaración significa nada menos que la renuncia a la esperanza de fundar en la naturaleza la ley general dentro de la cual la lucha de clases sólo hubiera debido ser un caso particular.

Relacionar hechos tan diferentes como la transformación de la electricidad en calor (o cualquier otro cambio en la naturaleza) con la lucha de clases no tiene en efecto ningún

[47] Subrayado nuestro.
[48] *Anti-Dühring*, p. 112.

sentido, particularmente ningún sentido práctico. Lo que caracteriza la lucha de clases, a la cual nos referimos como el ejemplo más importante, es en primer lugar que el término positivo, el capitalismo, implica necesariamente el término negativo, el proletariado; y luego, que la realización de la negación implicada en el segundo término implica a su vez, con la misma necesidad, la negación de la negación (de manera que la revolución tiene al mismo tiempo un sentido negativo y un sentido positivo). Este esquema elemental puede alterarse en otras aplicaciones: tal como lo destaca Hartmann[49], los temas dialécticos pueden adquirir un gran número de formas, muy diferentes unas de las otras, pero es posible admitir la alteración y sin embargo negarse a reconocer la identidad del esquema cuando se presenta bajo una forma tan empobrecida que resulta imposible imaginar un empobrecimiento mayor. Si sólo se trata de reconocer la diversidad en la identidad o la identidad en la diversidad, si sólo se trata de admitir que lo diversificado no permanece necesariamente idéntico a sí mismo, es inútil e incluso imprudente servirse de la dialéctica hegeliana. Esa dialéctica se vincula a una corriente de pensamiento cuya "larga historia experimental" no es exactamente la que designa Engels al emplear esa expresión. Es preciso observar directamente las cosas y admitir que la dialéctica posee otros antecedentes aparte de Heráclito, Platón o Fichte. Se vincula de manera aun más esencial a corrientes de pensamiento como el gnosticismo y la mística neoplatónica, y a fantasmas filosóficos como el Maestro Eckhart, el cardenal Nicolás de Cusa y Jacob Boehme. Y no resulta sorprendente que el pensamiento de estos fantasmas, tal como Hegel lo asimiló y

[49] *Revue de métaphysique et de morale*, 1931, p. 289-290.

adaptó, no sea aplicable al ámbito de las ciencias de la naturaleza; o que si procura transitar por ese ámbito sólo encuentre allí un sitio parasitario, que se empobrezca poco a poco y se vea reducido al estado más miserable. No obstante, *de hecho* ese mismo pensamiento conservado en su forma más rica resulta adecuado, y en cierta medida es el único adecuado, cuando se trata de representar la vida y las revoluciones de las sociedades.

Pero para mantener la adecuación ese pensamiento debe conservarse en su forma íntegra, cualesquiera que sean sus antecedentes religiosos. Una justificación de su forma disminuida, fundada en las ciencias naturales, ha demostrado ser un esfuerzo insuficiente, que deja el campo libre para el análisis de base definido por Hartmann.

Subsiste el elemento más extraño de la *Weltanschauung* de Engels, su concepción dialéctica de las matemáticas[50] que en algunos aspectos recuerda el idealismo matemático de Nicolás de Cusa, a quien acabamos de citar entre los ancestros místicos de la dialéctica hegeliana.

Engels no es sospechoso de idealismo matemático, pero su concepción resulta más extraña dado que no se aparta del idealismo matemático sino en la medida en que las matemáticas son asimiladas a la naturaleza. La confusión se manifiesta en el siguiente pasaje del segundo prefacio al *Anti-Dühring* (p. 107): "Se trataba para mí..., en mi recapitulación de las matemáticas y de las ciencias naturales, de convencerme en detalle (pues en el conjunto no tenía duda alguna) de que

[50] Para Hegel, por el contrario, las matemáticas son obra de la razón abstracta (*Verstand*) y no de la razón concreta (*Vernunft*), es decir, el ~~modo de~~ pensamiento dialéctico.

en la naturaleza[51] reinan... las leyes dialécticas del movimiento". Por otra parte, ofrece ejemplos matemáticos de negación de la negación entre la historia de los movimientos geológicos y la de los modos de propiedad.

De todas maneras, Engels había visto en las matemáticas una especie de dominio privilegiado de las concepciones que procuraba introducir: en ese ámbito la dialéctica tenía no sólo el sitio más legítimo sino también el más necesario. Las matemáticas suministraban el ejemplo convincente de una ciencia que había llegado al estadio dialéctico.

Resulta tanto más importante señalar entonces que esa ciencia ha rechazado en virtud de su mismo desarrollo todo lo que pudiera dar cabida a semejante interpretación. Lo que Engels consideró como un perfeccionamiento[52] fue tratado por los matemáticos como una degeneración, como un error que había que eliminar. En sus orígenes, el cálculo infinitesimal se basó efectivamente en nociones "contradictorias" y las demostraciones que se daban, según las palabras de Engels, eran "falsas desde el punto de vista de la matemática elemental". Durante todo el siglo XVIII se trabajó sin prestar atención a las dificultades lógicas que presentaba el empleo de los infinitamente pequeños, del pasaje al límite, de la continuidad, etc. "La simple preocupación de comprobar abre paso decididamente a las múltiples aplicaciones del método para nuevos objetos de investigación"[53]. Pero esta frase que Engels ponía en presente, de hecho sólo concernía a una etapa ya superada del Análisis. Desde comienzos del siglo XIX, matemáticos como Gauss, Abel y Cauchy se dedicaban a dar a sus demos-

[51] Subrayado nuestro.
[52] *Anti-Dühring*, p. 168.
[53] *Anti-Dühring*, p. 168.

traciones un rigor absoluto y a revisar desde ese punto de vista las demostraciones de sus predecesores. Sus sucesores continuaron el trabajo de depuración y abordaron los principios mismos del análisis: el pasaje al límite, la continuidad, la diferenciación, la integración, etc., fueron definidos de manera que se excluyera toda contradicción y en 1886 Jules Tannery[54], resumiendo la actividad matemática de un siglo entero, podía escribir: "Se puede constituir íntegramente el análisis con la noción de número entero y las nociones relativas a la adición de números enteros; es inútil apelar a ningún otro postulado, a ningún otro dato de la experiencia; la noción de infinito, que no se debe convertir en un misterio en matemáticas, se reduce a esto: después de cada número entero, hay otro". No se le podría reprochar a Engels haber ignorado los últimos trabajos de la ciencia de su época; pero cuando escribe, a propósito de los diferenciales: "Advierto de paso que la relación de dos magnitudes desaparecidas, la fijación del momento de su desaparición, implican una contradicción; pero esa contradicción no podría inquietarnos más de lo que ha inquietado a los matemáticos desde hace casi doscientos años"[55], se debe reconocer que esa contradicción no sólo terminó inquietando a los matemáticos, sino que incluso los escandalizó, al punto de dirigir todos sus esfuerzos a eliminarla, algo que –sería inútil negarlo– lograron. El análisis matemático actual tiene tanto rigor lógico como la aritmética o el álgebra. Es cierto que incluso en la matemática elemental Engels descubría ejemplos de negación de la negación o de pensamiento dialéctico. No se tratará aquí de revisarlos uno por uno; en general, podemos decir que todos parten de una

[54] *Introducción a la teoría de las funciones*, París, 1886, p. 8.
[55] *Anti-Dühring*, p. 172.

determinada manera "realista" de interpretar el simbolismo y el lenguaje matemáticos. Debido a que la expresión "curva de primer grado" designa la línea recta, Engels cree que se puede deducir la identidad entre recta y curva; ¿pero acaso no es evidente que el uso de este último término no es en este caso más que una convención de lenguaje? Asimismo, que una raíz pueda ser una potencia sólo significa que el signo que indica la extracción de una raíz puede ser reemplazado ventajosamente por un número fraccionario ubicado como exponente. El simbolismo matemático traducido a lenguaje corriente puede conducir a contradicciones; pero son, por así decir, contradicciones sin realidad, pseudocontradicciones. Podemos mencionar también los números imaginarios, "contradicción absurda... verdadero sin sentido" decía Engels[56], sencillamente pares ordenados de números reales, diría un matemático.

De modo que la matemática, superior o no, durante el transcurso del siglo XIX experimentó una evolución contraria punto por punto al programa de Engels; eliminó toda apariencia de dialéctica. Rigor en las demostraciones, ausencia de contradicción en los principios, acuerdo constante con la lógica: son las metas que ha perseguido, y que en su conjunto ha alcanzado. Por cierto, se podría objetar que han surgido nuevas dificultades con la teoría de conjuntos y que lo transfinito podría dar lugar a desarrollos de tipo dialéctico. Pero la actitud de los matemáticos hacia las nuevas paradojas (su esfuerzo *práctico*) es la misma que tenían respecto de las antiguas: lejos de ver en ellas el resultado de un modo superior de pensamiento, las consideran con horror. Comienza un

[56] *Anti-Dühring*, p. 148.

nuevo trabajo de reducción lógica. Citemos como ejemplo los trabajos de Hilbert y de la escuela polaca.

Si en sus orígenes una teoría matemática presenta cierta "flotación" en sus principios y carece de rigor en sus demostraciones, se trata de una debilidad –¿es preciso decirlo?– y no prueba el carácter dialéctico del objeto de la ciencia. Es verdad que las matemáticas se construyeron negando las desviaciones y las debilidades que su desarrollo introduce. Pero la estructura de una parte acabada de la ciencia es muy distinta de los rodeos que debió dar la mente humana para llegar al estadio en que se encuentra esa estructura. La dialéctica no expresa la naturaleza de las matemáticas; es válida para el agente y no para el objeto de la actividad científica.

Esta última observación retoma el motivo esencial de este artículo. No se trata de descartar el pensamiento dialéctico, sino de conocer el límite a partir del cual su aplicación es fecunda. Es oportuno referirse al siguiente pasaje de Plejanov: "No existe una sola de las ciencias que los franceses denominan 'ciencias morales y políticas' que no haya experimentado la poderosa y muy fecunda influencia del genio de Hegel[57]". Observación que expresa el impulso real que la dialéctica dio a esas ciencias y que de hecho denota implícitamente la esterilidad del mismo método en las ciencias de la naturaleza, coincidiendo con los principios de la argumentación de Hartmann, que busca un ámbito de aplicación para la dialéctica. Es cierto que Plejanov no pensaba en un límite, pero es importante señalar que a su manera reconoció el flagrante privilegio de las *ciencias morales y políticas*. Por otra parte, se trata de una

[57] *La filosofía de Hegel.*

denominación vaga: Hartmann emplea la expresión más hegeliana de ciencias del espíritu, que es relativamente precisa. Pero está claro que en ese caso la terminología no debe prejuzgar, en última instancia, sobre la naturaleza del objeto en cuestión dentro de un grupo de ciencias más o menos homogéneo y que además no puede darse anticipadamente ninguna limitación precisa.

La publicación de los resultados detallados del análisis de Hartmann proporcionará los elementos para un trabajo más exacto. Su análisis se ha dirigido sucesivamente a cada uno de los numerosos desarrollos dialécticos que integran la obra de Hegel y tuvo como meta preliminar separar los que representan una experiencia vivida de aquellos que son excrecencias de carne muerta. Pero no es necesario aguardar hasta esa publicación para extender el dominio de esas investigaciones a hechos que no fueron incluidos en la filosofía de Hegel.

A partir del método de Hartmann, es posible analizar temas que no fueron planteados sino en desarrollos científicos recientes. Y además se debe tener en cuenta que en el transcurso de esos análisis necesariamente se plantearán numerosos problemas subsidiarios. Desde un principio, esta nueva investigación se presenta como una tarea no acotada, e incluso es improbable que a partir de un método común, que se impone por sí mismo independientemente de las intenciones más o menos expresas a las que puede responder en Hartmann, los resultados de dos análisis similares coincidan al final del trabajo.

Nos limitaremos ahora a brindar algunas indicaciones sobre las posibilidades de una amplia investigación metódica que puede desembocar en una readaptación de las concepciones generales. Se debe determinar en casos particulares el pun-

to preciso donde el pensamiento dialéctico que se introduce comienza a expresar relaciones reales. Por ejemplo, ninguna oposición de términos puede dar cuenta del desarrollo biológico de un hombre que es sucesivamente niño, adolescente, adulto, anciano. En cambio, si consideramos el desarrollo psicológico del mismo hombre desde el punto de vista psicoanalítico, podemos decir que el ser humano en primer lugar está limitado por las prohibiciones que el padre opone a sus impulsos. En esa condición precaria, se reduce a desear inconscientemente la muerte del padre. Al mismo tiempo, los votos que dirige contra el poder paterno tienen su repercusión en la persona del hijo que intenta atraer la castración hacia sí mismo, como un efecto de rebote de sus deseos de muerte. En la mayoría de los casos, esa negatividad del hijo está lejos de expresar todo el carácter real de la vida, que ofrece al mismo tiempo aspectos numerosos y contradictorios. No obstante, esa misma negatividad plantea como una necesidad que el hijo ocupe el lugar del padre, algo que no puede hacer sino destruyendo la negatividad que lo había caracterizado hasta entonces.

La importancia de este tema obedece a que constituye una *experiencia vivida* por cada ser humano. Los términos del desarrollo dialéctico se vuelven para cada uno elementos de la existencia real.

A partir de este ejemplo podemos definir además la ubicación de un determinado número de problemas: desde allí será posible señalar la orientación que podría corresponderle, en nuestra opinión, a la introducción de una dialéctica de lo real.

En primer lugar, el tema del padre y el hijo permite poner en evidencia que la naturaleza no fue dejada atrás por un do-

minio que tenga una verdadera solución de continuidad respecto de ella. En efecto, los fenómenos que describe el psicoanálisis pueden reducirse en última instancia a *pulsiones* cuya *meta* se expresa en términos psicológicos pero cuya fuente es de naturaleza somática. No estamos hablando de un dualismo entre materia y espíritu: los objetos de la investigación dialéctica sólo representan los productos más complejos de la naturaleza. El problema de su carácter específico no puede plantearse honestamente sino cuando se descarta de entrada la hipótesis execrable y vulgar del espiritualismo, lo que justamente el psicoanálisis permite.

En segundo término, el dominio de la naturaleza no fue abandonado por fantasmas que le serían absolutamente heterogéneos, e incluso sigue pendiente la cuestión de saber si un método de pensamiento que no origine directamente en el estudio de la naturaleza o en la lógica pura sino en una *experiencia vivida*, un método de pensamiento que parece regido por la estructura misma de quien piensa no es susceptible de aplicarse, al menos en alguna medida, a la indagación de la naturaleza; la primera condición para quien eligiera ese método sería la conciencia de los límites que le impone su origen, es decir, el riesgo de una hipótesis según la cual las formas relativamente simples de la naturaleza podrían ser estudiadas utilizando datos suministrados por las más complejas.

Finalmente, volviendo a la práctica, se plantea el problema que resulta de la diferencia inmediatamente perceptible entre un método basado en las ciencias naturales y una dialéctica que reconoce sus orígenes históricos de experiencia vivida. En el primero no es posible introducir una distinción entre los términos opuestos; si bien pueden ser denominados positivo y negativo, esas denominaciones pueden aplicarse indistinta-

mente a uno u otro. Es lo que el propio Engels hace notar en una de las notas publicadas por Riazanov[58]. Sucede todo lo contrario cuando nos remitimos a los ejemplos que consideramos verdaderamente válidos, en los cuales la negatividad adquiere un valor específico. Y sería fácil demostrar que los temas dialécticos fundamentales de la concepción marxista de la historia pertenecen en su conjunto a esta última categoría, y que su originalidad profunda y al mismo tiempo su importancia práctica radican justamente en que introducen dentro de la táctica el constante recurso a fuerzas o acciones negativas, no como fines sino como medios exigidos por el desarrollo histórico. El estudio de esa característica de la dialéctica tiene mayor importancia aún en la medida en que esos recursos son a todas luces los que determinan a la vez la flexibilidad y la potencia del marxismo, oponiéndolo radicalmente a las soluciones reformistas[59] que forman la ideología persistente del proletariado contemporáneo, como clase destinada por la burguesía a una existencia negativa, a la actividad revolucionaria que constituye desde ahora la base de una sociedad nueva.

[58] *Archivos Marx-Engels*, 1925, T. II, p. 14.

[59] En el *Manifiesto comunista*, el proceso revolucionario se expresa a través de "medidas que, económicamente, parecen insuficientes e insostenibles, pero que en el transcurso del movimiento se superan a sí mismas y son indispensables como medio para desarticular la totalidad del modo de producción".

La noción de gasto

I. Insuficiencia del principio de la utilidad clásica

Siempre que el sentido de un debate depende del valor fundamental del término *útil*, es decir, cada vez que se aborda una cuestión esencial que afecta la vida de las sociedades humanas, cualesquiera que sean las personas que intervengan y las opiniones representadas, se puede afirmar que el debate necesariamente es falso y que la cuestión fundamental es soslayada. En efecto, no existe un medio correcto, dado el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, que permita definir lo que es útil para los hombres. Esta laguna se pone de relieve debido a que constantemente es preciso recurrir de la manera más injustificable a principios que se procura situar más allá de lo útil y del placer: el *honor* y el *deber* se emplean hipócritamente en maniobras de interés pecuniario y, sin mencionar a Dios, el *Espíritu* sirve para ocultar el desarrollo intelectual de ciertas personas que se niegan a aceptar un sistema cerrado.

No obstante, la práctica ordinaria no se desalienta ante estas dificultades elementales y la conciencia común a primera vista sólo parece oponer reservas verbales al principio de la

utilidad clásica, es decir, la utilidad supuestamente material. Teóricamente, su objeto es el placer –aunque sólo en una forma moderada, pues el placer violento se considera *patológico*– y puede limitarse por una parte a la adquisición (a la producción en la práctica) y a la conservación de los bienes por una parte y por otra a la reproducción y a la conservación de las vidas humanas (es verdad que a ello se añade la lucha contra el dolor, cuya importancia basta por sí sola para indicar el carácter negativo del principio del placer introducido teóricamente como fundamento). Dentro de la serie de representaciones cuantitativas ligadas a esa concepción de la existencia anodina e insostenible, únicamente el tema de la reproducción se presta a serias controversias, debido a que un aumento exagerado del número de seres vivos amenaza con disminuir la porción individual. Pero en conjunto cualquier juicio general sobre la actividad social se basa en el principio de que todo esfuerzo particular, para ser válido, debe poder reducirse a las necesidades fundamentales de la producción y la conservación. En las representaciones intelectuales *que están vigentes,* el placer, se trate de arte, de desenfreno admitido o de juego, se reduce en definitiva a una concesión, es decir, a un entretenimiento cuyo papel sería secundario. La parte más apreciable de la vida se plantea como la condición –a veces incluso como la lamentable condición– de la actividad social productiva.

Es cierto que la experiencia personal, cuando se trata de un hombre joven, capaz de derrochar y destruir sin razón, desmiente en cada caso esa concepción miserable. Pero aun en el momento en que se prodiga y se destruye sin hacer el menor cálculo, el más lúcido ignora el porqué o imagina que está enfermo; es incapaz de justificar *utilitariamente* su conducta y no se le ocurre la idea de que una sociedad humana pueda

tener *interés*, al igual que él, en pérdidas considerables, en catástrofes que provocan, *de acuerdo con necesidades definidas,* tumultuosas depresiones, crisis de angustia y, en última instancia, cierto estado orgiástico.

De la manera más abrumadora, la contradicción entre las concepciones sociales corrientes y las necesidades reales de la sociedad recuerda así la estrechez de juicio que el padre opone a la satisfacción de las necesidades del hijo que está a su cargo. Y esa estrechez es tal que para el hijo resulta imposible expresar su voluntad. La solicitud a medias malévola de su padre se dirige al alojamiento, la ropa, la alimentación, a lo sumo a algunas distracciones anodinas. Pero él ni siquiera tiene derecho a hablar de lo que le causa fiebre: está obligado a aparentar que ningún *horror* entra en su consideración. A ese respecto, es triste decir que *la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad*: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el *gasto improductivo.*

Por cierto, esa exclusión es superficial y no modifica la actividad práctica así como las prohibiciones del padre no limitan al hijo, que se entrega a diversiones inconfesables apenas deja de estar en presencia de su padre. La humanidad puede dejar que se expresen las concepciones surgidas de la chata suficiencia y de la ceguera paternas. En la práctica de la vida, no deja de comportarse con miras a satisfacer necesidades de un salvajismo desconcertante y ni siquiera parece estar en condiciones de subsistir salvo en el límite del horror. Igualmente, aunque un hombre sea incapaz de adherir enteramente a consideraciones oficiales, o las que pudieran serlo; aunque se incline a sentir la atracción de quien dedica su vida a la destrucción de la autoridad establecida, es difícil creer que la imagen

de un mundo apacible y conforme a sus cálculos pueda ser para él algo más que una cómoda ilusión.

Las dificultades que pueden aparecer en el desarrollo de una concepción que no se adecue al modo servil de las relaciones del padre con el hijo no son entonces insuperables. Se puede admitir la necesidad histórica de imágenes vagas y decepcionantes para uso de la mayoría que no actúa sin un mínimo de error (del cual se sirve como de una droga) y que, por otra parte, en cualquier circunstancia se niega a reconocerse en el dédalo que conforman las inconsecuencias humanas. Una extrema simplificación representa la única posibilidad para las capas incultas o poco educadas de la población de evitar una disminución de la fuerza agresiva. Pero sería mezquino aceptar como un límite para el conocimiento las condiciones de miseria, las condiciones menesterosas en las que se formaron esas imágenes simplificadas. Y si una concepción menos arbitraria está condenada de hecho a resultar esotérica, si como tal se topa en las circunstancias inmediatas con una repulsión enfermiza, debemos decir que esa repulsión es precisamente la vergüenza de una generación cuyos rebeldes tienen miedo al estrépito de sus propias palabras. Por lo tanto, es inadmisible tenerlos en cuenta.

II. El principio de la pérdida

La actividad humana no puede reducirse íntegramente a procesos de producción y conservación y el consumo debe dividirse en dos partes bien diferenciadas. La primera, reductible, está representada por la utilización, por parte de

los individuos de una sociedad, de lo mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva: se trata pues, simplemente, de la condición fundamental de esta última. La segunda parte está representada por los gastos denominados improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, los cultos, las construcciones de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (vale decir, desviada de la sexualidad genital) representan otras tantas actividades que, al menos en las condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. Y es preciso reservar el nombre de *gasto* para esas formas improductivas, excluyendo todos los modos de consumo que sirven de término medio para la producción. Aun cuando siga siendo posible la oposición entre las diversas formas enumeradas, constituyen un conjunto que se caracteriza porque en cada caso se pone el acento en la *pérdida,* que debe ser la mayor posible para que la actividad adquiera su verdadero sentido.

Este principio de la pérdida, es decir, del gasto incondicional, por contrario que sea al principio económico del equilibro de las cuentas (el gasto regularmente es compensado por la adquisición), *racional* únicamente en el sentido estrecho del término, puede ser puesto en evidencia con el auxilio de una pequeña cantidad de ejemplos tomados de la experiencia corriente:

1) No basta con que las joyas sean hermosas y deslumbrantes, lo que sería posible si se las sustituyera por falsificaciones: el sacrificio de una fortuna a la cual se ha preferido un collar de diamantes es necesario para la constitución del carácter fascinante del collar. Un hecho que se debe relacionar con el valor simbólico de las joyas en el psicoa-

nálisis. Cuando en un sueño un diamante tiene una significación excrementicia, no se trata tan sólo de una asociación por contraste: en el inconsciente, tanto las joyas como los excrementos son materias malditas que manan de una herida, partes de uno mismo destinadas a un sacrificio ostensible (de hecho sirven para hacer regalos suntuosos cargados de amor sexual). El carácter funcional de las joyas exige su inmenso valor material y por sí solo explica la escasa atención que merecen las más hermosas imitaciones, que resultan casi inutilizables.

2) Los cultos exigen un derroche sangriento de hombres y de víctimas de *sacrificio*. En el sentido etimológico del término, el sacrificio no es más que la producción de cosas *sagradas*.
Desde un principio, se advierte que las cosas sagradas se constituyen mediante una operación de pérdida: en particular, el éxito del cristianismo debe explicarse por el valor del tema de la crucifixión denigrante del hijo de Dios, que lleva la angustia humana a una representación de la pérdida y de la degradación sin límite.

3) En los diversos juegos competitivos, la pérdida en general se produce en condiciones complejas. Considerables sumas de dinero se gastan para el mantenimiento de los edificios, los animales, las máquinas o los hombres. La energía se prodiga al máximo posible de manera que provoque una sensación de estupefacción, en todo caso con una intensidad infinitamente mayor que en las empresas de producción. No se evita el peligro de muerte y constituye por el contrario el objeto de una fuerte atracción

inconsciente. Por otra parte, las competencias son a veces motivo de primas distribuidas ostentosamente. A ellas asisten multitudes inmensas: en la mayoría de los casos sus pasiones se desencadenan sin medida alguna y se *compromete* la pérdida de excesivas sumas de dinero en forma de apuestas. Es cierto que esa circulación de dinero beneficia a un pequeño número de apostadores profesionales, pero no obstante puede ser considerada como un *gravamen* real de las pasiones desencadenadas por la competencia, que ocasiona en un gran número de apostadores pérdidas desproporcionadas con relación a sus medios; a menudo incluso esas pérdidas alcanzan una demencia tal que los jugadores ya no tienen otra salida que la prisión o la muerte. Además, diversos modos de gasto improductivo pueden ligarse según las circunstancias a los grandes espectáculos de competencia: como elementos animados por un movimiento propio que son arrastrados en un torbellino mayor. Así se asocian a las carreras de caballos procesos de clasificación social de carácter suntuario (basta con mencionar la existencia de los *Jockey Club*) y la producción ostentosa de las novedades lujosas de la moda. Por otro lado, cabe señalar que el total de gastos representado por las carreras actuales es insignificante comparado con las extravagancias de los bizantinos que vinculaban a las competencias hípicas el conjunto de la actividad pública.

4) Desde el punto de vista del gasto, las producciones artísticas deben dividirse en dos grandes categorías: la primera, constituida por la construcción arquitectónica, la música y la danza. Esa categoría implica gastos *reales*. No obstante, la escultura y la pintura, sin hablar de la utilización

de los espacios para ceremonias o espectáculos, introducen en la misma arquitectura el principio de la segunda categoría, el gasto *simbólico*. A su vez la música y la danza pueden fácilmente ser cargadas con significaciones exteriores.

En su forma mayor, la literatura y el teatro, que constituyen la segunda categoría, provocan angustia y horror mediante representaciones simbólicas de la pérdida trágica (decadencia o muerte); en su forma menor, provocan risa mediante representaciones cuya estructura es análoga, pero excluye determinados elementos de seducción. El término de poesía, que se aplica a las formas menos degradadas, menos intelectualizadas, de la expresión de un estado de pérdida, puede ser considerado como sinónimo de gasto: significa en efecto, de la manera más precisa, creación por medio de la pérdida. Su sentido es entonces cercano al de *sacrificio*. Es verdad que el nombre de poesía no puede aplicarse de manera apropiada sino a un residuo extremadamente raro de aquello que designa vulgarmente y que, sin una reducción previa, pueden introducirse las peores confusiones; pero es imposible en una primera exposición rápida hablar de los límites infinitamente variables entre formaciones subsidiarias y el elemento residual de la poesía. Resulta más fácil indicar que para los escasos seres humanos que disponen de ese elemento, el gasto poético deja de ser simbólico en sus consecuencias: de modo que en alguna medida la función de representación compromete la vida misma de quien la asume. Lo destina a las formas de actividad más decepcionantes, a la miseria, a la desesperación, a la persecución de sombras inconsistentes que no pueden proporcionar nada más que vértigo o rabia. Es frecuente que no puedan disponer de las palabras sino para su

propia pérdida, obligándolos a escoger entre una opción que convierte a un hombre en réprobo, tan profundamente separado de la sociedad como las deyecciones de la vida perceptible, y una renuncia cuyo precio es una actividad mediocre, subordinada a necesidades vulgares y superficiales.

III. Producción, intercambio y gasto improductivo

Una vez indicada la existencia del gasto como una función social, debemos considerar las relaciones de esa función con las de producción y adquisición que se le oponen. Esas relaciones se muestran inmediatamente como las de un *fin* con una *utilidad*. Y si bien es cierto que al cambiar de forma, en su desarrollo la producción y la adquisición introducen una variable cuyo conocimiento es fundamental para la comprensión de los procesos históricos, no son sin embargo más que medios subordinados al gasto. Por terrible que fuera, la miseria humana nunca tuvo una influencia suficiente sobre las sociedades para que la preocupación por la conservación, que le da a la producción la apariencia de un fin, prevaleciera sobre el gasto improductivo. Para mantener esa preeminencia, ya que el poder era ejercido por las clases que gastan, se excluyó la miseria de toda actividad social: y los miserables no tienen otros medios para entrar en el círculo del poder que la destrucción revolucionaria de las clases que lo ocupan, es decir, un gasto social sangriento y absolutamente ilimitado.

El carácter secundario de la producción y la adquisición con relación al gasto se advierte de manera más clara en las

instituciones económicas primitivas, debido a que el intercambio sigue siendo considerado como una pérdida suntuaria de objetos donados: se presenta así, *básicamente*, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición. La economía clásica imaginó que el intercambio primitivo se efectuaba en forma de trueque: en efecto, no había razón alguna para suponer que un medio de adquisición como el intercambio no tuviera origen en la necesidad de adquirir que actualmente satisface, sino en la necesidad contraria de la destrucción y la pérdida. La concepción tradicional de los orígenes de la economía fue demolida en una fecha reciente, incluso lo bastante reciente como para que un gran número de economistas siga concibiendo arbitrariamente al trueque como el antepasado del comercio.

En oposición a la noción artificial de trueque, la forma arcaica del intercambio ha sido identificada por Mauss con el nombre de *potlatch*[60], tomado de los indios del Noroeste americano, que suministraron su ejemplo más notable. Frecuentemente se han hallado instituciones análogas al *potlatch* indio, o rastros de ellas. El *potlatch* de los tlingit, de los haïda, de los tsimshiam, de los kwakiutl de la costa noroeste ha sido estudiado con precisión desde fines del siglo XIX (pero no fue comparado entonces con las formas arcaicas de intercambio de otras regiones). Las menos avanzadas de esas poblaciones norteamericanas practican el *potlatch* con motivo de los cambios en la situación de las personas –iniciaciones, matrimonios, funerales– e incluso en una forma más evolucionada, nunca puede separarse de una fiesta, sea su causa o su consecuencia. Excluye todo regateo, y en general se efectúa por

[60] Sobre el *potlatch*, véase sobre todo Mauss, "Ensayo sobre el don, forma arcaica del intercambio" en *Année sociologique*, 1925.

una donación considerable de riquezas ofrecidas ostentosamente con el fin de humillar, desafiar y *obligar* a un rival. El valor de intercambio del don deriva de que el donatario, para borrar la humillación y aceptar el desafío, debe satisfacer la obligación contraída por él en la aceptación, respondiendo posteriormente con un don más importante, es decir, devolviendo con usura.

Pero el don no es la única forma del *potlatch*; también es posible desafiar a los rivales mediante destrucciones espectaculares de riqueza. A través de esta última forma el *potlatch* se une al sacrificio religioso, dado que teóricamente las destrucciones se ofrendan a los antepasados míticos de los donatarios. En una época relativamente reciente, sucedió que un jefe tlingit se presentó ante su rival y degolló a algunos de sus esclavos. La destrucción fue devuelta a cierto plazo mediante la matanza de un mayor número de esclavos. Los tchoukchi del extremo Noreste de Siberia, que conocen instituciones análogas al *potlatch*, matan manadas de perros de un valor considerable a fin de impresionar y humillar a otro grupo. En el Noroeste americano, las destrucciones llegan hasta las quemas de aldeas y la rotura de flotillas de canoas. Unos lingotes de cobre labrados, especie de monedas a las que se atribuye a veces un valor ficticio de modo tal que constituyen una inmensa fortuna, son destrozados o arrojados al mar. El delirio propio de la fiesta se asocia indistintamente a la destrucción de posesiones y a los dones acumulados con la intención de sorprender y apabullar.

La usura que interviene regularmente en esas operaciones en forma de excedente obligatorio para los *potlatch* devueltos llevó a afirmar que el préstamo con interés debía reemplazar al trueque en la historia de los orígenes del intercambio. Es

preciso reconocer, en efecto, que en las civilizaciones con *potlatch* la riqueza se multiplica de una manera que recuerda la inflación crediticia de la civilización bancaria: es decir que sería imposible ejecutar a la vez todas las riquezas poseídas por el conjunto de los donantes a raíz de las obligaciones contraídas por el conjunto de los donatarios. Pero esta comparación se basa en un carácter secundario del *potlatch*.

Es la constitución de una propiedad positiva de la pérdida –de la cual derivan el honor, la nobleza, el rango en la jerarquía– lo que da a esa institución su valor significativo. El don debe considerarse como una pérdida y también como una destrucción parcial: pues el deseo de destruir se transfiere en parte al donatario. En las formaciones inconscientes, tal como las describe el psicoanálisis, simboliza la excreción que a su vez está ligada a la muerte de acuerdo con la conexión fundamental entre el erotismo anal y el sadismo. El simbolismo excrementicio de las piezas de cobre labrado, que constituyen los objetos de don por excelencia en la costa noroeste, se basa en una mitología muy rica. En Melanesia, el donante designa a los magníficos regalos que deposita a los pies del jefe rival como sus heces.

Las consecuencias en el orden de la adquisición no son más que el resultado no deseado –al menos en la medida en que los impulsos que rigen la operación sigan siendo primitivos– de un proceso orientado en sentido contrario. "Lo ideal, señala Mauss, sería donar un *potlatch* y que no fuera devuelto." Ideal que es concretado por determinadas destrucciones para las cuales la costumbre no conoce una contrapartida posible. Por otro lado, dado que los frutos del *potlatch* en cierto modo están comprometidos de antemano para un nuevo *potlatch*, se pone de manifiesto el principio arcaico de la ri-

queza sin ninguno de los atenuantes que dependen de la avaricia desarrollada en estadios posteriores: la riqueza aparece como adquisición en tanto el hombre rico adquiere un poder, pero está íntegramente orientada hacia la pérdida debido a que ese poder se caracteriza como capacidad de perder. La gloria y el honor se vinculan a la riqueza solamente por la pérdida.

En tanto juego, el *potlatch* es lo contrario a un principio de conservación: pone fin a la estabilidad de las fortunas tal como existía dentro de la economía totémica, en la que la posesión era hereditaria. Una actividad de intercambio excesivo ha sustituido la herencia por una especie de póquer ritual de aspecto delirante como fuente de la posesión. Pero los jugadores nunca pueden retirarse tras haber hecho fortuna: quedan a merced de la provocación. Por lo tanto la fortuna en ningún caso tiene la función de situar a quien la posee *a salvo de la necesidad*. Al contrario, permanece funcionalmente, y el poseedor con ella, *a merced de una necesidad de pérdida desmesurada* que existe en estado endémico dentro de un grupo social.

La producción y el consumo no suntuario que condicionan la riqueza parecen tener así una utilidad relativa.

IV. El gasto funcional de las clases ricas

La noción de *potlatch* propiamente dicha debe reservarse a los gastos de tipo agonístico que se efectúan por desafío, que ocasionan contrapartidas y más precisamente aun: a formas que no se distinguen del *intercambio* para las sociedades arcaicas.

Es importante saber que en su origen el intercambio fue *inmediatamente* subordinado a un *fin* humano. Sin embargo resulta obvio que su desarrollo, ligado al progreso de los modos de producción, sólo comenzó en el estadio en que esa subordinación dejó de ser inmediata. El mismo principio de la función productiva exige que los productos se sustraigan a la pérdida, por lo menos provisoriamente.

En la economía mercantil, los procesos de intercambio tienen un sentido adquisitivo. Las fortunas ya no se colocan en una mesa de juego y se vuelven relativamente estables. Sólo en la medida en que la estabilidad está asegurada y ya no puede ser comprometida por pérdidas, aunque sean considerables, se someten al régimen del gasto improductivo. Los componentes elementales del *potlatch* se vuelven a encontrar en esas nuevas condiciones en formas que tampoco son ya directamente agonísticas[61]: el gasto se sigue destinando a adquirir o mantener el rango, pero en principio no tiene como meta hacer que otro lo pierda.

Cualesquiera que sean los atenuantes, la pérdida ostentosa sigue estando universalmente ligada a la riqueza como su función última.

Más o menos ajustadamente, el rango social está ligado a la posesión de una fortuna, pero todavía a condición de que la fortuna se sacrifique parcialmente en gastos sociales improductivos tales como las fiestas, los espectáculos y los juegos. Se ha observado que en las sociedades salvajes, donde aún es endeble la explotación del hombre por el hombre, los productos de la actividad humana no fluyen hacia los hombres ricos solamente en razón de los servicios de protección o de

[61] *Es decir, implican rivalidad y lucha.*

dirección sociales que supuestamente ofrecen, sino también en razón de los gastos espectaculares de la colectividad que deben sustentar. En las sociedades llamadas civilizadas, la *obligación* funcional de la riqueza no desapareció sino en una época relativamente reciente. El ocaso del paganismo ocasionó el de los juegos y cultos que obligatoriamente debían solventar los romanos ricos: por lo cual se llegó a decir que el cristianismo había individualizado la propiedad, dándole a su poseedor una total disposición de sus productos y suprimiendo su función social, al menos en su carácter de obligatoria, pues el cristianismo sustituyó el gasto pagano prescripto por la costumbre con la limosna libre, ya sea en forma de distribución de los ricos hacia los pobres, o bien sobre todo en forma de donaciones extremadamente importantes a las iglesias y más tarde a los monasterios: iglesias y monasterios que en la Edad Media asumieron precisamente la mayor parte de la función espectacular.

Actualmente las formas sociales, grandes y libres, del gasto improductivo han desaparecido. Sin embargo, no se debe concluir que el principio mismo del gasto haya dejado de ubicarse al término de la actividad económica.

Una determinada evolución de la riqueza, cuyos síntomas indican enfermedad y agotamiento, desemboca en una vergüenza de sí misma y a la vez en una hipocresía mezquina. Todo aquello que era generoso, orgiástico, desmesurado, ha desaparecido: los motivos de rivalidad que siguen condicionando la actividad individual se desarrollan en la oscuridad y se asemejan a vergonzosos eructos. Los representantes de la burguesía han adoptado un aspecto desdibujado: los alardes de riqueza se realizan ahora detrás de las paredes, aceptan convenciones deprimentes y signadas por el tedio. Además, los

burgueses de clase media, los empleados y los pequeños comerciantes, al acceder a una fortuna mediocre o ínfima, terminaron de envilecer el gasto ostentoso que ha experimentado una especie de parcelación y del cual ya no queda sino un cúmulo de esfuerzos vanidosos ligados a insufribles rencores.

Sin embargo, salvo escasas excepciones, semejantes afectaciones se han vuelto la principal razón de vivir, trabajar y sufrir para todo aquel que no tenga el coraje de entregar su sociedad enmohecida a una destrucción revolucionaria. En torno a los bancos modernos así como en torno a los postes totémicos de los kwakiutl, el mismo deseo de deslumbrar anima a los individuos y los arrastra en un sistema de ínfimos alardes que los ciega ante los otros como si estuvieran frente a una luz demasiado intensa. A pocos pasos del banco, las joyas, los vestidos, los automóviles esperan en los escaparates el día en que servirán para demostrar el esplendor creciente de un industrial siniestro y de su vieja esposa, más siniestra aún. En un grado inferior, los relojes dorados, los aparadores de salón comedor, las flores artificiales prestan servicios igualmente inconfesables a las parejas de comerciantes. La envidia de ser humano a ser humano se desata como entre los salvajes, con idéntica brutalidad: sólo que han desaparecido la nobleza, la generosidad, y con ellas la contrapartida espectacular que los ricos devolvían a los miserables.

En tanto clase poseedora de la riqueza, que ha recibido con ella la obligación del gasto funcional, la burguesía moderna se caracteriza por el rechazo básico que opone a esa obligación. Se diferenció de la aristocracia en que no aceptó *gastar* más que *para sí misma*, en su interior, es decir, disimulando en lo posible sus gastos frente a las demás clases. Esta forma particular se debió originalmente al desarrollo de su riqueza bajo

la sombra de una clase noble más poderosa. A esas concepciones humillantes de gasto restringido respondieron las concepciones racionalistas que se desarrollaron a partir del siglo XVII y que no tienen otro sentido que una representación del mundo estrictamente *económica*, en el sentido vulgar, en el sentido burgués del término. El odio al gasto es la razón de ser y la justificación de la burguesía, y al mismo tiempo es el principio de su terrible hipocresía. Los burgueses utilizaron las prodigalidades de la sociedad feudal como un perjuicio fundamental y tras haberse adueñado del poder, debido a sus hábitos de disimulación, se creyeron en condiciones de ejercer una dominación aceptable para las clases pobres. Y es justo reconocer que el pueblo es incapaz de odiarlos como a sus antiguos amos, precisamente en la medida en que es incapaz de amarlos, ya que les resulta imposible disimular al menos un rostro sórdido, tan rapaz sin nobleza y tan horriblemente pequeño que toda vida humana, al verlos, parece degradada.

Contra ellos, la conciencia popular se reduce a mantener en el fondo el principio del gasto imaginando la existencia burguesa como la vergüenza del hombre y como una siniestra anulación.

V. La lucha de clases

Con su trabajo por la esterilidad del gasto, de acuerdo con una razón que hace *cuentas*, la sociedad burguesa sólo logró desarrollar la mezquindad universal. La vida humana no recupera la excitación a la medida de necesidades irreductibles sino en el esfuerzo de los que llevan al límite las consecuencias

de las concepciones racionalistas vigentes. Lo que queda de los modos tradicionales de gasto ha adquirido el sentido de una atrofia y el tumulto suntuario más vivo se ha perdido en el desencadenamiento inaudito de la *lucha de clases.*

Los componentes de la *lucha de clases* están presentes en los procesos del gasto desde el período arcaico. En el *potlatch*, el hombre rico distribuye productos que le suministran otros hombres miserables. Procura elevarse por encima de un rival rico como él, pero el máximo grado de elevación buscado no tiene otro fin más necesario que alejarlo en igual medida de la naturaleza de los hombres miserables. De manera que el gasto, aun cuando es una función social, desemboca de inmediato en un acto agonístico de separación aparentemente antisocial. El hombre rico consume la pérdida del hombre pobre creando para éste una categoría degradante y abyecta que abre paso a la esclavitud. Y resulta evidente que esta categoría, actualmente destinada a los proletarios, es la herencia que el mundo moderno ha recibido del legado indefinidamente transmitido por el antiguo mundo suntuario. Sin duda la sociedad burguesa, que pretende regirse por principios racionales, que merced a su propio movimiento tiende además a realizar una determinada homogeneidad humana, no acepta sin protestas una distinción que parece destructiva para el hombre mismo, pero es incapaz de llevar la resistencia más allá de la negación teórica. Concede a los obreros iguales derechos que a los dueños y anuncia la *igualdad* escribiendo ostentosamente la palabra sobre los muros: no obstante los dueños, que actúan como si fueran la expresión misma de la sociedad, se preocupan –más seriamente que por cualquier otra cosa– por señalar que no participan en absoluto de la abyección de los hombres empleados por ellos. *El fin de la actividad*

obrera es producir para vivir, pero el de la actividad patronal es producir para destinar a los productores obreros a una espantosa degradación: pues no existe ninguna disyunción posible entre la cualificación buscada en los modos de gasto propios del patrón, que tienden a elevarlo muy por encima de la bajeza humana, y la bajeza misma que es funcional a esa cualificación.

La oposición a esta concepción del gasto social agonístico, la representación de los numerosos esfuerzos burgueses tendientes al mejoramiento de la vida de los obreros, no es más que una expresión de la cobardía de las clases superiores modernas, que no tienen la fuerza para reconocer sus destrucciones. Los gastos realizados por los capitalistas para socorrer a los proletarios y darles la oportunidad de ascender en la escala humana sólo atestiguan una impotencia –por agotamiento– para llevar hasta el fin un proceso suntuario. Una vez consumada la pérdida del hombre pobre, el placer del hombre rico resulta poco a poco vaciado de su contenido y neutralizado: da lugar a una especie de indiferencia apática. En esas condiciones, a fin de mantener un estado neutro que la misma apatía torna relativamente agradable, a pesar de los factores (sadismo, piedad) que tienden a perturbarlo, puede ser útil compensar una parte del gasto que engendra la abyección mediante un nuevo gasto que tienda a atenuar los resultados del primero. El sentido político de los patrones unido a ciertos desarrollos parciales de prosperidad permitió algunas veces dar una notable amplitud a ese proceso compensatorio. De modo que en los países anglosajones, particularmente en los Estados Unidos, el proceso primario ya sólo se produce a expensas de una parte relativamente débil de la población, y en alguna medida la misma clase obrera ha sido conducida a participar

en él (sobre todo cuando esto era facilitado por la existencia previa de una clase considerada más abyecta de común acuerdo, como la de los negros). Pero esos subterfugios, cuya importancia es además estrictamente limitada, no modifican en absoluto la división fundamental de las clases humanas en nobles e innobles. El juego cruel de la vida social no varía a lo largo de los diversos países civilizados donde el esplendor insultante de los ricos hunde y degrada la naturaleza humana de la clase inferior.

Es preciso añadir que la atenuación de la brutalidad de los amos –que por otro lado no se refiere tanto a la destrucción en sí misma como a las tendencias psicológicas de destrucción– se corresponde con la atrofia general de los antiguos procesos suntuarios que caracteriza a la época moderna.

La lucha de clases, en cambio, se vuelve la forma más grandiosa del gasto social cuando es asumida y desplegada, esta vez por parte de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos.

VI. El cristianismo y la revolución

Aparte de la revuelta, a los miserables forzados les fue posible negarse a toda participación moral en un sistema de opresión de unos hombres por otros: en determinadas circunstancias históricas, particularmente por medio de símbolos aún más impresionantes que la realidad, lograron rebajar íntegramente la "naturaleza humana" a una ignominia tan espantosa que el placer de los ricos que ponderaban la miseria de los pobres se volvía de pronto demasiado agudo para poder

soportarlo sin vértigo. Se instituyó así, independientemente de cualquier forma ritual, un intercambio de desafíos exasperados, sobre todo de parte de los pobres, un *potlatch* donde la porquería real y la inmundicia moral exteriorizada rivalizaron en horrible grandeza con toda la riqueza, la pureza o el brillo que pudiera contener el mundo; y ante esa modalidad de convulsiones espasmódicas, la desesperación religiosa encontró una salida excepcional que la explotaba sin reservas.

Con el cristianismo, la alternancia de exaltación y angustia, de suplicios y orgías, que constituyen la vida religiosa, fue llevada a combinarse con un tema más trágico, confundiéndose con una estructura social enferma que se desgarra a sí misma con la más sucia crueldad. El canto de triunfo de los cristianos magnifica a Dios porque ha ingresado en el juego sangriento de la guerra social, porque "ha precipitado a los poderosos de lo alto de su grandeza y ha exaltado a los miserables". Sus mitos vinculan la ignominia social, la degradación cadavérica del torturado con el esplendor divino. De manera que el culto asume la función total de oposición de fuerzas de sentidos contrarios hasta entonces repartida entre los ricos y los pobres, donde unos destinaban a los otros a la perdición. Está estrechamente ligado a la desesperación terrenal, no es más que un epifenómeno del odio desmedido que divide a los hombres, aunque es un epifenómeno que tiende a reemplazar el conjunto de los procesos divergentes que abarca. De acuerdo con la palabra atribuida a Cristo, que dice que vino para dividir, no para reinar, la religión no intenta pues en absoluto hacer que desaparezca lo que otros consideran la llaga humana: en su forma inmediata, por el contrario, en la medida en que su movimiento siguió siendo libre, se revuelca en una inmundicia indispensable para sus tormentos extáticos.

El sentido del cristianismo se advierte en el desarrollo de las consecuencias delirantes del gasto de clases, en una agonística orgía mental ejercida a expensas de la lucha real.

No obstante, por más importancia que haya adquirido en la actividad humana, la *humillación* cristiana no es sino un episodio en la lucha histórica de los innobles contra los nobles, de los impuros contra los puros. Como si la sociedad, consciente de su intolerable desgarramiento, hubiese estado por un tiempo perdidamente borracha, a fin de gozar de ello sádicamente: la embriaguez más abrumadora no agotó las consecuencias de la miseria humana y, al oponerse las clases explotadas a las clases superiores con una intensificada lucidez, no se le puede asignar al odio ningún límite concebible. En la agitación histórica, sólo la palabra Revolución domina la confusión habitual y trae consigo promesas que responden a las exigencias ilimitadas de las masas: a los amos, a los explotadores cuya función es crear formas despreciativas que excluyan la naturaleza humana –tal como esa naturaleza existe en el límite de la tierra, o sea en el fango– una simple ley de reciprocidad exige que se los imagine entregados al miedo, la *gran noche* en que sus bellas frases sean cubiertas por los gritos de muerte de las sublevaciones. Esa es la sangrienta esperanza que cada día se confunde con la existencia popular y que resume el contenido insubordinado de la lucha de clases.

La lucha de clases sólo tiene un final posible: la perdición de quienes han trabajado para que se pierda la "naturaleza humana".

Pero cualquiera que sea la forma de desarrollo que se considere, revolucionaria o servil, las conmociones generales constituidas hace dieciocho siglos por el éxtasis religioso de los cristianos, y en nuestros días por el movimiento obrero,

deben ser concebidas también como un impulso decisivo *que apremia* a la sociedad para que utilice la exclusión de unas clases por otras a fin de realizar un modo de gasto tan trágico y tan libre como sea posible, introduciendo al mismo tiempo formas sagradas tan humanas que las formas tradicionales se vuelvan comparativamente despreciables. El carácter trópico de esos movimientos da pruebas del valor humano total de la Revolución obrera, capaz de atraer hacia ella con una fuerza tan apremiante como la que dirige hacia el sol a los organismos simples.

VII. La insubordinación de los hechos materiales

La vida humana, distinta de la existencia jurídica y tal como de hecho tiene lugar sobre un globo aislado en el espacio celeste, del día a la noche, de una región a otra, en ningún caso puede ser limitada a los sistemas cerrados que se le asignan dentro de concepciones razonables. El inmenso trabajo de abandono, de flujo y de torbellino que la constituye podría expresarse diciendo que no comienza sino con el déficit de esos sistemas. Al menos el orden y la reserva que admite no tendría sentido sino a partir del momento en que las fuerzas ordenadas y reservadas se liberan y se pierden con fines que no pueden ser sometidos a nada de lo que sea posible rendir cuentas. Solamente a través de una insubordinación semejante, aun si es miserable, la especie humana deja de estar aislada en el esplendor sin condiciones de las cosas materiales.

De la manera más universal, aisladamente o en grupo, los hombres se hallan de hecho constantemente comprometidos

en procesos de gasto. La variación de las formas no provoca ninguna alteración de los caracteres fundamentales de esos procesos cuyo principio es la pérdida. Una excitación determinada, cuya suma se mantiene en el curso de las alternativas en un caudal perceptiblemente constante, anima a las colectividades y a las personas. En su forma intensificada, los *estados de excitación*, que son asimilables a estados tóxicos, pueden ser definidos como impulsos ilógicos e irresistibles al rechazo de bienes materiales o morales que hubiera sido posible utilizar racionalmente (conforme al principio del equilibrio de las cuentas). A las pérdidas así producidas –tanto en el caso de la "muchacha *perdida*" como en el del gasto militar– se vincula la creación de valores improductivos, entre los cuales el más absurdo, y al mismo tiempo el que más avidez suscita, es la *gloria*. Complementada por la *degradación* bajo formas unas veces siniestras y otras deslumbrantes, no ha dejado de dominar la existencia social y sigue siendo imposible emprender algo sin ella aun cuando esté condicionada por la práctica ciega de la pérdida personal o social.

De modo que el desperdicio inmenso de la actividad arrastra las intenciones humanas –incluso aquellas que están asociadas a las operaciones económicas– dentro del juego cualificador de la materia universal: la materia, en efecto, no puede definirse sino por la *diferencia no lógica* que representa con respecto a la *economía* del universo, como lo que el *crimen* representa con respecto a la ley. La gloria que resume o simboliza (sin agotarlo) el objeto del gasto libre, en tanto nunca puede excluir el crimen, no puede ser distinguida de la cualificación, al menos si tomamos en cuenta la única cualificación que tendría un valor comparable al de la materia, la *cualificación insubordinada*, que no es condición de ninguna otra cosa.

Si por otra parte pensamos en el interés, coincidente con el de la gloria (como con el de la degradación), que la colectividad humana necesariamente une al cambio cualitativo realizado con constancia por el movimiento de la historia, si pensamos finalmente que ese movimiento es imposible de contener o de dirigir hacia una meta limitada, se hace posible asignarle a la utilidad, ya sin reserva alguna, un valor *relativo*. Los hombres aseguran su subsistencia o evitan el sufrimiento no porque esas funciones impliquen en sí mismas un resultado suficiente, sino para acceder a la función insubordinada del gasto libre.

Louis Ferdinand Céline[62]

La miseria no es solamente sufrimiento, está en la base de un gran número de formas humanas cuyo valor la literatura tiene la función de expresar (así, la extrema indigencia o las enfermedades infectas como la lepra proporcionan a los hombres que las sufren una grandeza que es imposible alcanzar en las circunstancias ordinarias). Para comprender esa relación paradójica entre el hombre y su miseria material, resulta útil recordar que se trata de una función anteriormente asumida por la religión cristiana.

La ya célebre novela de Céline puede ser considerada como la descripción de las relaciones que un hombre mantiene con su propia muerte, presente de alguna manera en cada imagen de la miseria humana que aparece a lo largo del relato. Pero el uso que un hombre hace de su propia muerte –encargada de darle a la existencia vulgar un sentido terrible– no es en absoluto una práctica nueva: no se diferencia fundamentalmente de la meditación monacal frente a un cráneo. No obstante, la grandeza de *Viaje al fin de la noche* consiste en que no se efectúa *ningún* llamado al sentimiento de piedad que el servilismo cristiano había ligado a la conciencia de la miseria:

[62] Reseña en *La crítica social* Nº 7, enero de 1933, de una reedición de *Viaje al fin de la noche*.

tomar conciencia hoy de la miseria sin exceptuar sus peores degradaciones –de la inmundicia a la muerte, de la ruindad al crimen– ya no expresa la necesidad de humillar a los seres humanos ante una potencia superior; la conciencia de la miseria ya no es exterior y aristocrática sino vivencia; ya no se refiere a una autoridad divina ni tampoco paterna: por el contrario, se ha vuelto el principio de una fraternidad tanto más punzante cuanto más atroz es la miseria, tanto más verdadera en la medida en que aquel que toma conciencia de ella reconoce su pertenencia a la miseria, no solamente por el cuerpo y por el vientre, sino por la vida entera.

Ya no es momento de plantear el irrisorio juego de Zola tomando la grandeza de la desgracia humana pero permaneciendo *ajeno* a los miserables. Lo que *Viaje al fin de la noche* aísla y lo que le brinda su significación humana es el intercambio de vida efectuado con aquellos a quienes la miseria arroja fuera de la humanidad, intercambio de vida y de muerte, de muerte y degradación: pues cierta degradación está en la base de la fraternidad cuando ésta consiste en renunciar a unas reivindicaciones y a una conciencia demasiado personales, a fin de hacer suyas las reivindicaciones y la conciencia de la miseria, es decir, de la existencia de la gran mayoría.

La estructura psicológica del fascismo

Luego de haber afirmado que en última instancia la infraestructura de una sociedad determina o condiciona la superestructura, el marxismo no emprendió ningún esclarecimiento general de las modalidades propias de la formación de la sociedad religiosa y política. Se admitió igualmente la posibilidad de reacciones de la superestructura, pero tampoco entonces se pasó de la afirmación al análisis científico. A propósito del fascismo, este artículo plantea un intento de representación rigurosa (si no completa) de la superestructura social y de sus relaciones con la infraestructura económica. Sin embargo, se trata sólo de un fragmento que pertenece a un conjunto relativamente importante, lo cual explica un gran número de lagunas, particularmente la ausencia de toda consideración acerca del método[63]*; incluso fue necesario renunciar aquí a ofrecer la justificación general de un punto de vista nuevo y limitarse a la exposición de los hechos. En cambio, la simple exposición de la estructura del fascismo exigió como introducción una descripción de conjunto de la estructura social.*

[63] Evidentemente, es el principal defecto de esta exposición, que no dejará de sorprender o acaso disgustar a las personas que no estén familiarizadas con la sociología francesa, con la filosofía alemana moderna (fenomenología), y con el psicoanálisis. Cabe insistir sin embargo en el hecho de que las descripciones siguientes se refieren a *estados vividos* y que el método psicológico adoptado prohíbe recurrir a cualquier abstracción.

No hace falta decir que el análisis de la superestructura supone el desarrollo previo del análisis de la infraestructura, estudiada por el marxismo.

I. La parte homogénea de la sociedad

La descripción psicológica de la sociedad debe comenzar por la parte más accesible para el conocimiento –en apariencia, la parte fundamental– cuyo rasgo significativo es la *homogeneidad*[64] como tendencia. *Homogeneidad* significa en este caso conmensurabilidad de los elementos y conciencia de dicha conmensurabilidad (las relaciones humanas pueden mantenerse por una reducción a reglas fijas basadas en la conciencia de la identidad posible de personas y de situaciones definidas; en principio, queda excluida toda violencia del curso de la existencia así entendida).

La base de la *homogeneidad* social es la producción[65]. La sociedad *homogénea* es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil. Todo elemento inútil resulta excluido, no de la sociedad total, sino de su parte *homogénea*, en la que cada elemento debe ser útil para otro sin que la actividad *homogé-*

[64] Los términos *homogéneo, heterogéneo* y sus derivados se subrayan siempre que se toman en un sentido particular dentro de esta exposición.

[65] Las formas más acabadas y más explícitas de la *homogeneidad* social son las ciencias y las técnicas. Las leyes fundadas por las ciencias establecen relaciones de identidad entre los diferentes elementos de un mundo elaborado y mensurable. En cuanto a las técnicas, que sirven de transición entre la producción y las ciencias, se debe incluso a la homogeneidad de los productos y de los medios que, en las civilizaciones poco desarrolladas, se opongan a las prácticas de la religión y la magia (véase Hubert y Mauss, *Esbozo de una teoría general de la magia*, en *Année sociologique*, VII, 1902-1903, p. 15).

nea pueda alcanzar nunca la forma de la actividad *válida en sí misma.* Una actividad útil siempre tiene una *medida común* con otra actividad útil, pero no con una actividad *para sí.*

La medida común, fundamento de la *homogeneidad* social y de la actividad que de ella depende, es el dinero, vale decir, una equivalencia mensurable de los diferentes resultados de la actividad productiva. El dinero sirve para medir cualquier trabajo y convierte al hombre en una función de los productos cuantificables. Cada hombre, según el juicio de la sociedad *homogénea,* vale por lo que produce, es decir, deja de ser una existencia *para sí*: no es más que una función, ubicada dentro de límites mensurables, de la producción colectiva (que constituye una existencia *para algo distinto de sí*).

Pero el individuo *homogéneo* no existe verdaderamente en función de sus productos personales sino en la producción artesanal, cuando los medios de producción son relativamente poco costosos y pueden ser poseídos por el artesano. En la civilización industrial, el productor se distingue del poseedor de los medios de producción y éste último se apropia de los productos. En consecuencia, éste es quien existe en función de los productos en la sociedad moderna; él es quien funda la *homogeneidad* social, y no el productor.

Así, en el actual estado de cosas la parte *homogénea* de la sociedad está formada por los hombres que poseen los medios de producción o el dinero *destinado a su mantenimiento y a su compra.* Es dentro de la clase llamada capitalista o burguesa, precisamente en el sector medio de esta clase, donde se efectúa fundamentalmente la reducción tendencial del carácter humano a una entidad abstracta e intercambiable, reflejo de las *cosas homogéneas* poseídas.

Esa reducción luego se extiende en la medida de lo posible a las clases generalmente llamadas medias, que aprovechan

porciones apreciables del beneficio. Pero el proletariado obrero sigue siendo en gran parte irreductible. La posición que ocupa respecto de la actividad homogénea es doble: ésta lo excluye, no en cuanto al trabajo sino en cuanto al beneficio. Como agentes de la producción, los obreros ingresan en los marcos de la organización social, pero la reducción homogénea no afecta en principio sino a su actividad asalariada; son integrados en la *homogeneidad* psicológica en cuanto a su comportamiento profesional, no en general como hombres. Fuera de la fábrica, e incluso fuera de sus operaciones técnicas, con relación a una persona *homogénea* (patrón, burócrata, etc.) un obrero es un extraño, un hombre de otra naturaleza, de una naturaleza no reducida, no sometida.

II. El estado

En el período contemporáneo, la *homogeneidad* social está unida a la clase burguesa por vínculos esenciales: así, se confirma la comprensión marxista cuando el Estado se concibe al servicio de la homogeneidad amenazada.

En principio, la *homogeneidad* social es una forma precaria, a merced de la violencia e incluso de cualquier disensión interna. Se forma espontáneamente dentro del juego de la organización productiva, pero debe ser permanentemente protegida de los diversos elementos inestables que no se benefician de la producción, o que creen obtener poco, o que simplemente no pueden soportar los frenos que la *homogeneidad* impone a la agitación. En esas condiciones, la salvaguarda de la *homogeneidad* se logrará recurriendo a elementos imperati-

vos capaces de aniquilar o de reducir a una regla a las diferentes fuerzas desordenadas.

El Estado no es en sí mismo uno de esos elementos imperativos, se diferencia de los reyes, de los jefes militares o nacionales, pero es el resultado de las modificaciones sufridas por una parte de la sociedad homogénea en contacto con esos elementos. Esa parte constituye una formación intermedia entre las clases homogéneas y las instancias soberanas de las cuales debe tomar su carácter obligatorio, aunque no ejercen su soberanía sino por su intermedio. Sólo en relación con estas últimas instancias será posible considerar de qué manera el carácter obligatorio es transferido a una formación que no constituye sin embargo una existencia válida en sí misma (*heterogénea*), sino que es simplemente una actividad cuya utilidad respecto de otra parte sigue siendo evidente.

Prácticamente, la función del Estado consiste en un doble juego de autoridad y adaptación. La reducción de las divergencias por compensación en la práctica parlamentaria indica toda la complejidad posible de la actividad interna de adaptación necesaria para la *homogeneidad.* Pero contra las fuerzas inasimilables, el Estado opta por la autoridad estricta.

Según el Estado sea democrático o despótico, la tendencia que lo domine será la adaptación o la autoridad. En la democracia, el Estado extrae la mayor parte de su fuerza de la homogeneidad espontánea que no hace más que fijar y constituir como una regla. El principio de su soberanía –la nación– que le proporciona a la vez su finalidad y su fuerza, se ve entonces disminuido debido a que los individuos aislados se consideran cada vez más como fines con respecto al Estado, que existiría *para ellos* en lugar de existir *para la nación.* Y en ese caso la vida personal se distingue de la existencia *homogénea* en tanto valor que se ofrece como incomparable.

III. Disociaciones, críticas de la homogeneidad social y del Estado

Aun en circunstancias difíciles, el Estado alcanza a mantener en la impotencia a las fuerzas *heterogéneas* que sólo ceden ante su coerción. Pero puede sucumbir por una disociación interna de la parte de la sociedad de la cual es la forma coercitiva.

De manera fundamental, la *homogeneidad* social depende de la homogeneidad (en el sentido general del término) del sistema productivo. Cada contradicción que surge del desarrollo de la vida económica provoca así una disociación tendencial de la existencia social *homogénea*. La tendencia a la disociación se expresa de la manera más compleja en todos los planos y en todos los sentidos. Pero no alcanza formas agudas y peligrosas sino en la medida en que una parte apreciable de la masa de individuos *homogéneos* deja de tener interés en la conservación de la forma de *homogeneidad* existente (no porque sea *homogénea*, sino al contrario, porque está a punto de perder su carácter propio). Esa fracción de la sociedad se asocia entonces espontáneamente con las fuerzas *heterogéneas* ya conformadas y se confunde con ellas.

De modo que las circunstancias económicas actúan directamente sobre los elementos homogéneos a los que desintegran. Pero esa desintegración sólo representa la forma negativa de la efervescencia social: los elementos disociados no actúan antes de haber sufrido una alteración consumada que caracteriza a la forma positiva de esa efervescencia. A partir del momento en que se unen a las formaciones *heterogéneas* ya existentes (en estado difuso u organizado), toman de ellas

un carácter nuevo, el general carácter positivo de la *heterogeneidad.* Además, la *heterogeneidad* social no existe en estado informe y a la deriva, tiende por el contrario de manera constante a una estructura establecida y *cuando algunos elementos sociales pasan a la parte* heterogénea, *su acción se halla todavía condicionada por la* estructura actual *de esa parte.*

Así, el modo de solución de contradicciones económicas agudas depende del estadio histórico y al mismo tiempo de las leyes generales del sector social *heterogéneo* en el que la efervescencia adquiere su forma positiva; depende en particular de las relaciones establecidas entre las diversas formaciones de ese sector en el momento en que la sociedad *homogénea* se halla materialmente disociada.

El estudio de la *homogeneidad* y de sus condiciones de existencia conduce así al estudio esencial de la *heterogeneidad.* Constituye además su primera parte debido a que la determinación primaria de la *heterogeneidad* definida como no *homogénea* supone el conocimiento de la *homogeneidad* que la delimita por exclusión.

IV. La existencia social heterogénea

Toda la problemática de la psicología social radica precisamente en la necesidad de orientar principalmente el análisis hacia una forma que no sólo es difícil de estudiar, sino cuya misma existencia aún no ha sido objeto de una definición positiva.

El mismo término de *heterogéneo* indica que se trata de elementos imposibles de asimilar, y esa imposibilidad que atañe

básicamente a la asimilación social atañe al mismo tiempo a la asimilación científica. Ambas clases de asimilaciones poseen una sola estructura: la ciencia tiene por objeto fundar la *homogeneidad* de los fenómenos; en cierto modo es una de las funciones eminentes de la *homogeneidad.* Así, los elementos *heterogéneos* que son excluidos por esta última se hallan igualmente excluidos del campo de la atención científica: por su mismo principio, la ciencia no puede conocer elementos *heterogéneos* como tales. Obligada a constatar la existencia de hechos irreductibles –de una naturaleza tan incompatible con su homogeneidad como los criminales natos, por ejemplo, con el orden social– se ve *privada de toda satisfacción funcional* (explotada de la misma manera que un obrero en una fábrica capitalista, utilizada sin tener participación en las ganancias). La ciencia, en efecto, no es una entidad abstracta: puede reducirse siempre a un conjunto de hombres que vive las aspiraciones inherentes al proceso científico.

En esas condiciones, los elementos *heterogéneos,* al menos en cuanto tales, se hallan sometidos a una censura de hecho: cada vez que podrían ser objeto de una observación metódica, falta la satisfacción funcional y sin determinada circunstancia excepcional –la interferencia de una satisfacción cuyo origen es totalmente distinto– no pueden mantenerse dentro del campo de atención.

La exclusión de los elementos *heterogéneos* del ámbito *homogéneo* de la conciencia recuerda así de manera formal la de los elementos descritos (por el psicoanálisis) como *inconscientes*, que la censura excluye del yo consciente. Las dificultades que obstaculizan la revelación de las formas *inconscientes* de la existencia son del mismo orden que aquellas que obstaculizan el conocimiento de las formas *heterogéneas.*

Como se verá a continuación, algunos rasgos son comunes a esos dos tipos de formas y aparentemente lo *inconsciente* debe considerarse como uno de los aspectos de lo *heterogéneo*, sin que sea posible aportar precisiones inmediatas sobre este punto. Si se admite esta concepción, dado lo que se conoce sobre la represión, resulta mucho más fácil comprender que las incursiones ocasionales al dominio *heterogéneo* aún no hayan sido lo suficientemente coordinadas como para desembocar siquiera en la simple revelación de su existencia positiva y claramente separada.

Tiene una importancia secundaria indicar ahora que, a fin de sortear las dificultades que acaban de considerarse, es necesario plantear los límites de las tendencias inherentes a la ciencia y constituir un conocimiento de la *diferencia no explicable*, que supone el acceso inmediato de la inteligencia a una materia previa a la reducción intelectual. Provisoriamente, basta con exponer los hechos de acuerdo con su naturaleza y, con miras a definir el término *heterogéneo*, introducir las siguientes consideraciones:

1°) Así como *maná* y *tabú* designan en sociología de las religiones formas restringidas con aplicaciones particulares de una forma más general –lo *sagrado*– puede considerarse una forma restringida con relación a lo *heterogéneo*.

Maná designa una fuerza misteriosa e impersonal de la que disponen algunos individuos como los reyes y los hechiceros. *Tabú* indica la prohibición social de contacto que se aplica por ejemplo a los cadáveres o a las mujeres durante el período menstrual. Esos aspectos de la vida *heterogénea* son fáciles de definir en virtud de los hechos precisos y

limitados a los que se refieren. En cambio, una comprensión explícita de lo *sagrado*, cuyo dominio de aplicación es relativamente vasto, ofrece considerables dificultades. Durkheim se topó con la imposibilidad de darle una definición científica positiva: se limitó a caracterizar negativamente el mundo sagrado como absolutamente heterogéneo respecto del mundo profano[66]. No obstante, es posible admitir que lo *sagrado* se conoce positivamente, por lo menos de manera implícita (pues la palabra, presente en todas las lenguas, es de uso común y el uso supone una significación percibida por el conjunto de los hombres). Tal conocimiento implícito de un valor que se atribuye al ámbito heterogéneo permite infundirle a su descripción un carácter vago, pero positivo. Aunque es posible afirmar que el mundo heterogéneo está constituido, en una parte importante, por el mundo sagrado y que reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas revelan cosas *heterogéneas* que no son estrictamente consideradas como sagradas. Esas reacciones consisten en que la cosa *heterogénea* se supone cargada de una fuerza desconocida y peligrosa (semejante al *maná* polinesio) y que una determinada prohibición social de contacto (*tabú*) la separa del mundo *homogéneo* o vulgar (que corresponde al mundo profano de la oposición estrictamente religiosa).

[66] *Formas elementales de la vida religiosa*, 1912, p. 53. Al final de su análisis, Durkheim terminó identificando lo *sagrado* con lo *social*, pero esa identificación requiere la introducción de una hipótesis y, cualquiera que sea su alcance, no posee el valor de una definición inmediatamente significativa (representa por otra parte la tendencia de la ciencia que plantea una representación *homogénea* a fin de soslayar la presencia evidente de elementos esencialmente *heterogéneos*).

2º) Fuera de lo sagrado en sentido estricto, que constituye el dominio común de la religión o de la magia, el mundo *heterogéneo* comprende el conjunto de los resultados del gasto *improductivo*[67] (las mismas cosas sagradas forman parte de ese conjunto). Vale decir: todo aquello que la sociedad *homogénea* rechaza como desecho o como valor superior trascendente. Son los productos excretorios del cuerpo humano y algunos materiales análogos (basuras, gusanos, etc.); las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; los diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte *homogénea* no puede asimilar: las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.).

3º) Los elementos *heterogéneos* provocan reacciones afectivas de intensidad variable según las personas y es posible suponer que el objeto de toda reacción afectiva es necesariamente *heterogéneo* (si no en general, por lo menos con relación al sujeto). Unas veces hay atracción, otras veces repulsión, y todo objeto de repulsión en determinadas circunstancias puede convertirse en objeto de atracción o viceversa.

4º) La *violencia*, la *desmesura*, el *delirio*, la *locura* caracterizan en grados diversos a los elementos heterogéneos: activos como personas o como multitudes, quebrantan

[67] Aquí Bataille se remite a su artículo *La noción de gasto, ut supra* en esta edición (T.).

las leyes de la *homogeneidad* social. Esta característica no se aplica adecuadamente a los objetos inertes, sin embargo estos últimos presentan cierta conformidad con los sentimientos extremos (es posible hablar de la naturaleza violenta y desmesurada de un cadáver en descomposición).

5º) La realidad de los elementos *heterogéneos* no es de la misma índole que la de los elementos *homogéneos*. La realidad *homogénea* se presenta con el aspecto abstracto y neutro de los objetos estrictamente definidos e identificados (básicamente es la realidad específica de los objetos sólidos). La realidad *heterogénea* es la de la fuerza o el choque. Se presenta como una carga, como un valor, que pasa de un objeto a otro de manera más o menos arbitraria, casi como si el cambio no tuviera lugar en el mundo de los objetos sino tan sólo en los juicios del sujeto. Esto no significa sin embargo que los hechos observados deban considerarse subjetivos: la acción de los objetos de la actividad erótica evidentemente se funda en su naturaleza objetiva. No obstante, de manera desconcertante, el sujeto tiene la posibilidad de desplazar el valor excitante de un elemento a otro análogo o cercano[68]. En la realidad heterogénea, los símbolos cargados de valor afectivo tienen así la misma importancia que los elementos fundamentales y la parte puede tener el mismo valor que el todo. Es fácil comprobar que, mientras la estructura del conocimiento de una realidad *homogénea* sería la de la ciencia, la de una

[68] Al parecer, los desplazamientos se producen en las mismas condiciones que los reflejos condicionados de Pavlov.

realidad *heterogénea,* en tanto tal, se encuentra en el pensamiento místico de los primitivos y en las representaciones del sueño: es idéntica a la estructura de lo *inconsciente*[69].

6º) En resumen, respecto de la vida corriente (cotidiana) la existencia *heterogénea* puede ser representada como *totalmente distinta, inconmensurable,* dotando a estas palabras del valor *positivo* que tienen en la experiencia *afectiva* vivida.

Ejemplos de elementos heterogéneos:

Si ahora referimos estas proposiciones a elementos reales, los agitadores fascistas pertenecen sin duda a la existencia heterogénea. Opuestos a los políticos democráticos, que en los diferentes países representan la llaneza inherente a la sociedad *homogénea,* Mussolini o Hitler se muestran de inmediato como *totalmente distintos.* Cualesquiera que sean los sentimientos que provoque su existencia actual en tanto agentes políticos de la transformación, es imposible no tener conciencia de la *fuerza* que los sitúa por encima de los hombres, de los partidos e incluso de las leyes: *fuerza* que rompe el curso regular de las cosas, la homogeneidad apacible pero irritante e impotente para mantenerse a sí misma (el hecho de que se rompa la legalidad no es sino el signo más evidente de la naturaleza trascendente, *heterogénea,* de la acción fascista). Si se considera su origen en lugar de su acción externa, la *fuerza*

[69] Sobre el pensamiento de los primitivos, véase Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*; Cassirer, *Das mythische Denken*; sobre lo inconsciente, Freud, *La interpretación de los sueños.*

de un agitador es análoga a la que se ejerce en la hipnosis[70]. El flujo afectivo que lo une a sus partidarios –que adquiere la forma de una identificación[71] moral con aquel a quien siguen (y viceversa) – está en función de la conciencia común de poderes y energías cada vez más *violentos*, cada vez más *desmesurados* que se acumulan en la persona del jefe y se tornan en él indefinidamente disponibles. Aunque esa concentración en una sola persona interviene como un elemento que distingue la formación fascista en el interior mismo del ámbito *heterogéneo*: por el hecho mismo de que la efervescencia afectiva desemboca en la unidad, constituye una instancia dirigida, en tanto *autoridad*, *contra* los hombres: esa instancia es existencia *para sí* antes de ser útil y existencia *para sí* distinta de la de una sublevación informe cuyo sentido *para sí* significa "para los hombres sublevados". Esa *monarquía*, esa ausencia de toda democracia, de toda fraternidad en el ejercicio del poder –formas que no existen únicamente en Italia o Alemania– indica que debe haber resignado forzosamente las necesidades naturales e inmediatas de los hombres en beneficio de un principio trascendente que no puede ser objeto de ninguna explicación exacta.

De modo completamente diferente, también pueden describirse como heterogéneas las capas sociales más bajas, que despiertan generalmente repulsión y en ningún caso pueden ser asimiladas por el conjunto de los hombres. En la India, esas clases miserables son consideradas *intocables*, es decir, se caracterizan por una prohibición de contacto análoga a la que se aplica

70 Sobre las relaciones afectivas de los seguidores con el agitador y sobre la analogía con la hipnosis, véase Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*.

71 Véase W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, First series, *The fundamental institutions*, Edimburgo, 1889.

a las cosas sagradas. Por cierto, la costumbre de los países de civilización avanzada es menos ritual y la cualidad de *intocable* no se transmite obligatoriamente por herencia: en esos países, sin embargo, basta con existir como ser humano signado por la miseria para crear entre uno y los otros –que se consideran la expresión del hombre normal– un foso prácticamente infranqueable. Las formas nauseabundas de la degradación provocan una sensación de asco tan insoportable que es incorrecto expresarlo o tan sólo aludir a ello. La desgracia material de los hombres tiene de manera muy notable consecuencias *desmesuradas* en el orden psicológico de la desfiguración. Y en los casos de hombres *dichosos* que no han sufrido la reducción *homogénea* (que contrapone a la miseria una justificación legal), si obviamos las vergonzosas tentativas de fuga (de elusión) como la piedad caritativa, la violencia sin esperanza de las reacciones adquiere inmediatamente la forma de desafío a la razón.

V. El dualismo fundamental del mundo heterogéneo

Los dos ejemplos anteriores, tomados del amplio dominio de la *heterogeneidad* y no del dominio sagrado propiamente dicho, muestran sin embargo los rasgos específicos de este último. La congruencia se advierte fácilmente en la figura de los conductores, evidentemente tratados por sus partidarios como personas sagradas. Resulta mucho menos obvia en lo que concierne a las formas de la miseria, que no son objeto de culto alguno.

Pero revelar que esas formas innobles son compatibles con el carácter sagrado es precisamente el progreso decisivo realizado en

el conocimiento del dominio de lo sagrado y al mismo tiempo, de lo *heterogéneo*. La noción de la dualidad de las formas de lo sagrado es uno de los resultados obtenidos por la antropología social: esas formas deben dividirse en dos clases opuestas, *puras* e *impuras* (en las religiones primitivas, algunas cosas impuras –la sangre menstrual, por ejemplo– no son menos sagradas que la naturaleza divina; la conciencia de esa dualidad fundamental ha persistido hasta una época relativamente reciente: en la Edad Media, la palabra *sacer* se empleó para designar una enfermedad vergonzosa –la sífilis– y la significación profunda de ese uso todavía resultaba inteligible). El tema de la miseria sagrada –impura e intocable– constituye exactamente el polo negativo de una zona caracterizada por la oposición de dos formas extremas: en cierto sentido, hay una identidad de los contrarios entre la gloria y la degradación, entre formas elevadas e imperativas (superiores) y formas miserables (inferiores). La oposición atraviesa el conjunto del mundo *heterogéneo* y se añade a los rasgos ya determinados de la *heterogeneidad* como un elemento fundamental. (En efecto, las formas *heterogéneas* indiferenciadas son relativamente escasas –al menos en las sociedades evolucionadas– y el análisis interno de la estructura social *heterogénea* se reduce casi totalmente a la oposición de los dos contrarios.)

VI. La forma imperativa de la existencia heterogénea: la soberanía

La acción fascista, *heterogénea*, pertenece al conjunto de las formas superiores. Apela a los sentimientos tradicional-

mente definidos como *elevados y nobles* y tiende a constituir la autoridad como un principio incondicional, situado por encima de cualquier juicio utilitario.

Obviamente, el empleo de las palabras *superior, noble, elevado* no implica una adhesión. Esos calificativos sólo designan en este caso la pertenencia a una categoría *históricamente* definida como *superior, noble* o *elevada*: las concepciones nuevas o individuales no pueden considerarse sino en relación con las concepciones tradicionales de las cuales derivan; por otra parte, son necesariamente híbridas, sin fuerza, y no cabe duda que sería preferible renunciar, en lo posible, a toda representación de ese orden (¿cuáles son las razones confesables por las cuales un hombre querría ser noble, similar a un representante de la casta militar medieval, y para nada innoble, es decir, de acuerdo con el juicio histórico, similar a un hombre cuya miseria material habría alterado el carácter humano, lo habría vuelto *totalmente distinto*?)

Hecha esta salvedad, debemos precisar la significación de los valores superiores por medio de los calificativos tradicionales.

La *superioridad* (soberanía[72] imperativa) designa el conjunto de los aspectos impactantes –que determinan afectivamente atracción o repulsión– propios de las diferentes situaciones humanas en las que es posible dominar o incluso oprimir a los semejantes, en razón de su edad, de su debilidad física, de su estatuto jurídico o simplemente por la necesidad de ponerse bajo la dirección de uno solo: a diversas circunstancias corresponden situaciones definidas, el padre respecto de sus hijos, el jefe militar con relación al ejército y la

[72] El origen de la palabra *soberano* está en el adjetivo del bajo latín *superaneus*, que significa *superior*.

población civil, el amo ante el esclavo, el rey respecto de sus súbditos. A estas situaciones reales se añaden situaciones mitológicas cuya naturaleza exclusivamente ficticia facilita una condensación de los aspectos que caracterizan la superioridad.

El simple hecho dominar a sus semejantes implica la *heterogeneidad* del amo, al menos en tanto es el amo: en la medida en que se refiere a su naturaleza, a su cualidad personal, como una justificación de su autoridad, señala que esa naturaleza es *totalmente distinta*, sin que se pueda dar cuenta racionalmente de ella. Aunque no sólo es *totalmente distinta* con relación al dominio racional de la medida y la equivalencia: la *heteregoneidad* del amo se opone también a la del esclavo. Si la naturaleza heterogénea del esclavo se confunde con la inmundicia a la que su situación material lo condena a vivir, la del amo se conforma en un acto que excluye toda inmundicia, cuya meta es la pureza pero cuya forma es sádica.

Humanamente, el valor imperativo consumado se presenta en forma de autoridad real o imperial, en la que se manifiestan en grado máximo las tendencias crueles y la necesidad de realizar e idealizar el orden que caracteriza a toda dominación. La autoridad fascista no deja de mostrar este carácter doble, pero sólo es una de las numerosas formas de la autoridad real cuya descripción general constituye el fundamento para cualquier descripción coherente del fascismo.

Opuesta a la existencia miserable de los oprimidos, la soberanía política aparece en primer lugar como una actividad sádica claramente diferenciada. En la psicología individual, es raro que la tendencia sádica no esté asociada en una misma persona a una tendencia masoquista más o menos explícita. Pero en la sociedad cada tendencia normalmente es representada por una instancia distinta, y la actitud sádica puede ser

manifestada por una persona imperativa que excluya toda participación de las actitudes masoquistas correspondientes. En ese caso la exclusión de las formas inmundas que son objeto del acto cruel no es seguida por una calificación de esas formas como valores y, en consecuencia, ninguna actividad erótica podría asociarse a la crueldad. Los mismos elementos eróticos son rechazados junto con todo objeto inmundo y, al igual que en un gran número de actitudes religiosas, el sadismo accede entonces a una pureza deslumbrante. Esa diferenciación puede ser más o menos acabada –individualmente, ciertos soberanos pudieron vivir en parte el poder como una orgía de sangre– pero en conjunto la forma de la realeza imperativa efectuó históricamente, dentro del dominio *heterogéneo*, una exclusión de las formas miserables o inmundas para encontrar, en un determinado plano, una conexión con las formas *homogéneas*.

En efecto, si la sociedad *homogénea* descarta en principio todo elemento *heterogéneo*, inmundo o noble, las modalidades de la operación no dejan de variar según la naturaleza de cada elemento descartado. Sólo el rechazo de las formas miserables tiene un valor constante y fundamental para la sociedad homogénea (de modo que el mínimo llamado a las reservas de energía representadas por esas formas exige una operación tan peligrosa como la *subversión*); pero debido a que el acto de exclusión de las formas miserables asocia necesariamente las formas *homogéneas* y las formas imperativas, estas últimas ya no pueden ser rechazadas lisa y llanamente. De hecho la sociedad *homogénea* utiliza las fuerzas imperativas libres contra los elementos que le resultan más incompatibles, y cuando debe escoger en el ámbito de lo que ha excluido el objeto mismo de su actividad (la existencia *para sí* al

servicio de la cual necesariamente debe colocarse), la opción no puede dejar de recaer en las fuerzas cuya práctica mostró que en principio actuaban en el sentido más favorable.

La incapacidad de la sociedad *homogénea* para encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar la sitúa dentro de la dependencia de las fuerzas imperativas, así como la hostilidad sádica de los soberanos contra la población miserable los aproxima a cualquier formación que procure mantener a esta última en la opresión.

De estas modalidades de exclusión de la persona real se desprende una situación compleja: si el rey es el objeto en el cual la sociedad homogénea halló su razón de ser, el mantenimiento de esa relación exige que éste se comporte de tal manera que la sociedad *homogénea* pueda existir *para él*. La exigencia atañe en primer lugar a la *heterogeneidad* fundamental del rey, garantizada por numerosas prohibiciones de contacto (tabúes), pero es imposible mantener esa *heterogeneidad* en estado libre. La *heterogeneidad* en ningún caso puede recibir su ley desde el exterior, pero su movimiento espontáneo puede ser fijado, al menos como tendencia, de una vez por todas. Fue así que la pasión destructiva (el sadismo) de la instancia imperativa en principio se dirigió exclusivamente contra las sociedades extranjeras, contra las clases miserables o contra el conjunto de los elementos externos o internos hostiles a la *homogeneidad*.

El poder histórico de la realeza es la forma resultante de tales situaciones . Se le atribuye un papel determinante en cuanto a su función positiva al principio mismo de la unificación, efectuada realmente en un conjunto de individuos cuya facultad afectiva se orienta hacia un objeto *heterogéneo* único. La dirección unívoca tiene por sí misma un valor constituti-

vo: presupone –por cierto, vagamente– el carácter imperativo del objeto. La unión, principio de la *homogeneidad*, no es más que un hecho tendencial incapaz de hallar en sí mismo un motivo para exigir e imponer su existencia, y en la mayoría de los casos el recurso a una exigencia del exterior adquiere el valor de una necesidad primaria. Y el *deber ser* puro, el imperativo moral, exige el ser *para sí*, es decir, el modo específico de la existencia *heterogénea*. Pero precisamente esa existencia en sí misma escapa al principio del deber ser y en ningún caso puede subordinarse a él: accede inmediatamente al *ser* (en otros términos, se produce como valor *que es* o *que no es*, nunca como valor que debe ser). La forma compleja en la que se llega a la resolución de esa incompatibilidad plantea el *deber ser* de la existencia *homogénea* dentro de existencias *heterogéneas*. Así la *heterogeneidad* imperativa no sólo representa una forma diferenciada respecto de la *heterogeneidad* difusa, supone además la modificación estructural de las dos partes en contacto, *homogénea* y *heterogénea*. Por un lado, la formación *homogénea* cercana a la instancia regia, el Estado, toma de ella su carácter imperativo y parece acceder a la existencia *para sí* realizando el *deber ser* despojado y frío del conjunto de la sociedad homogénea. Pero en realidad el Estado no es más que la forma abstracta, degradada, del *deber ser* vivo y exigido, en plenitud, como atracción afectiva y como instancia regia: no es más que la *homogeneidad* difusa convertida en coerción. Por otro lado, el modo de formación intermediaria que caracteriza al Estado invade por reacción la existencia imperativa; pero en el curso de esa introyección la forma propia de la *homogeneidad* se vuelve, en este caso realmente, una existencia *para sí* negándose a sí misma: se absorbe en la *heterogeneidad* y se destruye en tanto es estrictamente

homogénea debido a que, transformada en negación del principio de utilidad, rehúsa toda subordinación. Profundamente penetrado por la *razón de Estado*, el rey no se identifica sin embargo con ésta última: mantiene íntegro el carácter contrastado propio de la supremacía divina. Escapa al principio específico de la homogeneidad, a la compensación de derechos y deberes que constituye la ley formal del Estado: los derechos del rey son incondicionales.

Es casi innecesario mostrar aquí que la posibilidad de esas formaciones afectivas ha ocasionado el sometimiento infinito que degrada la mayoría de las formas de vida humana (mucho más que los abusos de fuerza, por otro lado reductibles en sí mismos, en tanto la fuerza en juego es necesariamente social, a formaciones imperativas). Si ahora consideramos la soberanía en su forma tendencial, tal como ha sido históricamente vivida por los súbditos responsables de su valor atractivo, pero independientemente de una realidad particular, su naturaleza se muestra humanamente como la más noble –elevada hasta la majestad–, pura en el centro mismo de la orgía, fuera del alcance de las imperfecciones humanas. Constituye la zona formalmente exenta de intrigas interesadas a la que se refiere el súbdito oprimido como a una satisfacción vacía pero pura (en este sentido, la constitución de la naturaleza regia por encima de una realidad inconfesable recuerda las ficciones que justifican la vida eterna). En tanto forma tendencial, realiza el *ideal* de la sociedad y del curso de las cosas (en la mente del súbdito, esa función se expresa ingenuamente: *si el rey supiera...*). Al mismo tiempo, es autoridad estricta. Por encima de la sociedad *homogénea* así como por encima de la población miserable o de la jerarquía aristocrática que de ella emana, la soberanía exige de manera sangrienta la represión de lo que le es adverso y en su

forma explícita se confunde con los fundamentos heterogéneos de la ley: es al mismo tiempo la posibilidad y la exigencia de la unidad colectiva; es en la órbita regia donde se elaboran el Estado y sus funciones de coerción y adaptación; es en beneficio de la grandeza real que se desarrolla la reducción homogénea, como destrucción y como fundación a la vez.

Como principio para la asociación de innumerables elementos, el poder real se desarrolla espontáneamente en tanto es fuerza imperativa y destructiva contra cualquier otra forma imperativa que se le pudiera oponer y así se manifiesta, en grado máximo, la tendencia fundamental y el principio de toda autoridad: la reducción a la unidad personal, la individualización del poder. Mientras que la existencia miserable se produce necesariamente como multitud y la sociedad homogénea como reducción a una medida común, la instancia imperativa, el fundamento de la opresión, se desarrolla necesariamente en el sentido de una reducción a la unidad bajo la forma de un ser humano que niega hasta la posibilidad de un semejante, en otros términos, como una forma radical de la exclusión que la avidez impone.

VII. La concentración tendencial

Por cierto, la tendencia a la concentración contradice aparentemente la coexistencia de distintos ámbitos del poder: el dominio de la soberanía real es diferente del poderío militar, y difiere también del dominio de la autoridad religiosa. Pero precisamente la constatación de esa coexistencia induce a prestar atención al carácter compuesto del poder real, en el que es

fácil volver a hallar los elementos constitutivos de los otros dos poderes militares y religiosos[73].

Se advierte así que la soberanía real no debe examinarse como un elemento simple con origen autónomo, como el ejército o la organización religiosa: es exactamente (y además únicamente) la concentración de esos dos elementos formados en direcciones diferentes. El constante resurgimiento de los poderes militares y religiosos en estado puro nunca modificó el principio de su concentración tendencial bajo la forma de una sola soberanía: aun el rechazo formal del cristianismo –para emplear la terminología simbólica vulgar– no impidió que la cruz se arrastrara en los escalones del trono con el sable.

Considerada históricamente, la realización de esa concentración pudo ser espontánea: el jefe del ejército logró hacerse consagrar *rey* por la fuerza o bien el *rey* consagrado se adueñó del poder militar (en Japón, recientemente el emperador hizo esto último, aunque es cierto que su propia iniciativa no jugó un papel determinante). Pero siempre, aun en el caso en que la realeza es *usurpada*, la posibilidad de la reunión de los poderes ha dependido de sus afinidades fundamentales y sobre todo de su concentración tendencial.

El análisis de los principios que rigen estos hechos tiene evidentemente una importancia capital en momentos en que el fascismo renueva su existencia histórica, reuniendo una vez más la autoridad militar y religiosa para materializar la opresión total. (Al respecto, es posible afirmar –sin que implique cual-

[73] En *Psicología colectiva y análisis del yo*, Freud estudió precisamente las dos funciones, militar (ejército) y religiosa (Iglesia), en relación con la forma imperativa (inconsciente) de la psicología individual que denomina *ideal del yo* o *superyó*. Si nos remitimos al conjunto de las relaciones establecidas en esta exposición, esa obra, publicada en alemán en 1921, es una introducción esencial para la comprensión del fascismo.

quier otro juicio político– que toda realización ilimitada de las formas imperativas tiene el sentido de una negación de la humanidad en tanto valor que depende del juego de sus oposiciones internas.) Como el bonapartismo, el fascismo (que significa etimológicamente *reunión, concentración*) no es más que una reactivación agudizada de la instancia soberana latente, pero con un carácter de alguna manera purificado debido a que las milicias que sustituyen al ejército en la constitución del poder tienen inmediatamente como objeto ese poder.

VIII. El ejército y los jefes militares

En principio –funcionalmente– el ejército existe en razón de la guerra y su estructura psicológica es enteramente reductible al ejercicio de su función. Así, su carácter imperativo no deriva directamente de la importancia social ligada a la tenencia del poder material de las armas: la organización interna del ejército –la disciplina y la jerarquía– lo convierte en la sociedad noble por excelencia.

Evidentemente, la *nobleza* de las *armas* supone en primer lugar una *heterogeneidad* intensa: la disciplina o la jerarquía no son en sí mismas más que formas y no fundamentos de la *heterogeneidad*; únicamente la sangre derramada, la masacre, la muerte, están en la base de la naturaleza de las armas. Pero el horror ambiguo de la guerra no posee más que una *heterogeneidad* baja (en rigor, indiferenciada). La orientación elevada, la exaltación de las *armas* supone la unificación afectiva necesaria para su cohesión, es decir, para su valor eficaz.

El carácter afectivo de esa unificación se manifiesta en forma de adhesión del soldado al jefe del ejército; implica que

cada soldado considera la gloria de éste último como su propia gloria. Por medio de ese proceso la repugnante carnicería se transforma radicalmente en su contrario, en gloria, es decir, en atracción pura e intensa. Básicamente, la gloria del jefe constituye una especie de polo afectivo que se opone a la naturaleza innoble de los soldados. Aun independientemente de su horrible trabajo, los soldados pertenecen *en principio* a la parte infame de la población; despojado de sus uniformes, si cada hombre hubiera llevado sus ropas habituales, un ejército profesional del siglo XVIII habría tenido el aspecto de una turba miserable. Pero la eliminación del reclutamiento de las clases miserables no alcanzaría a cambiar la estructura profunda del ejército, estructura que seguiría fundando la organización afectiva sobre la infamia social de los soldados. Los *seres humanos* incorporados a un ejército no son más que elementos negados, y negados con una especie de rabia (de sadismo) perceptible en el tono de cada orden, negados en el desfile por el uniforme y por la regularidad *geométrica* con que ejecutan movimientos acompasados. En tanto es imperativo, el jefe es la encarnación de esa negación violenta. Su naturaleza íntima, la naturaleza de su gloria se constituye en un acto imperativo que anula al infame populacho (que compone el ejército) como tal (de la misma manera que anula la carnicería como tal).

En psicología social, esa negación imperativa aparece en general como el carácter propio de la *acción*; en otros términos, toda *acción* social que se afirma necesariamente adquiere la forma psicológica unificada de la *soberanía*, y toda forma inferior, toda ignominia, socialmente pasiva por definición, se transforma en su contrario por el simple hecho del pasaje a la acción. Una matanza, en tanto resultado inerte, es innoble,

pero el valor *heterogéneo* innoble así establecido, al desplazarse hacia la acción social que lo ha determinado, se vuelve noble (la acción de matar y la nobleza han sido asociadas por lazos históricos irrebatibles): basta con que la *acción* se afirme efectivamente como tal, asuma libremente el carácter imperativo que la constituye.

Precisamente esa operación –el hecho de asumir *con total libertad* el carácter imperativo de la acción– es lo propio del jefe. Se hace posible entonces comprender de forma explícita el papel desempeñado por la unificación (la individualización) en las modificaciones estructurales que caracterizan a la *heterogeneidad* superior. Mediante el impulso imperativo –a partir de elementos informes y miserables– el ejército se organiza y realiza una forma interiormente *homogénea*, en virtud de la negación del carácter desordenado de sus elementos: la masa que constituye el ejército pasa de una existencia desfalleciente y abúlica a un orden geométrico depurado, del estado amorfo a la rigidez agresiva. Esa masa negada, en realidad, ha dejado de ser ella misma para convertirse afectivamente en la cosa del jefe ("afectivamente" se refiere en este caso a comportamientos psicológicos simples, como el *firmes* o el *paso acompasado*), como si fuera una parte del jefe mismo. Una tropa ante la orden de *firmes* de alguna manera es absorbida en la existencia de la orden y resulta así absorbida en la negación de sí misma. El *firmes* puede ser considerado analógicamente como un movimiento trópico (una especie de geotropismo negativo) que eleva hacia la forma regular (geométricamente) de la soberanía imperativa no solamente al jefe, sino al conjunto de los hombres que responden a su mando. Así, la infamia implícita de los soldados no sería más que una infamia de origen que, bajo el uniforme, se trasforma en su contrario,

en orden y en brillo. El modo de la *heterogeneidad* sufre explícitamente una alteración profunda, y termina realizando la *homogeneidad* intensa sin que la *heterogeneidad* fundamental decrezca. El ejército subsiste en medio de la población con una manera de ser *totalmente distinta*, pero una manera de ser soberana ligada a la dominación, al carácter imperativo y tajante del jefe, transferido a sus soldados.

La orientación predominante del ejército, desligada de sus fundamentos afectivos (infamia y carnicería), depende de la *heterogeneidad* opuesta del *honor* y el *deber* encarnados en la persona del jefe (cuando se trata de un jefe no subordinado a una instancia real o a una idea, el deber se encarna en su persona del mismo modo que en la del rey). El honor y el deber, simbólicamente expresados por la geometría de los desfiles, son formas tendenciales que sitúan la existencia militar por encima de la existencia *homogénea*, como imperativo y como razón de ser pura. Bajo su aspecto propiamente militar, esas formas, que tienen un alcance limitado a una determinada esfera de acciones, son compatibles con crímenes extraordinariamente turbios, pero bastan para afirmar el valor elevado del ejército y para convertir la dominación interna que caracteriza su estructura en uno de los elementos fundamentales de la autoridad psicológica suprema instituida por encima de la sociedad coaccionada.

No obstante, el poder del jefe militar no tiene como resultado inmediato sino una homogeneidad interna independiente de la *homogeneidad* social, mientras que el poder real específico sólo existe en relación con la sociedad *homogénea*. La integración del poder militar en un poder social supone pues un cambio de estructura: supone la adquisición de las modalidades propias del poder real en relación con la administración del Estado, tal como se describieron a propósito de ese poder.

IX. El poder religioso

De manera implícita y vaga, se admite que la detentación del poder militar ha podido ser suficiente para ejercer una dominación general. Sin embargo, si exceptuamos las colonizaciones que extienden un poder ya fundado, es difícil hallar ejemplos de dominaciones duraderas exclusivamente militares. De hecho, la fuerza armada simple, material, no puede fundar poder alguno: depende en primer lugar de la atracción interna ejercida por el jefe (el dinero es insuficiente para crear un ejército). Y cuando éste pretende utilizar la fuerza de que dispone para dominar la sociedad, aún debe adquirir los elementos de una atracción externa (una atracción *religiosa* válida para la población entera).

Es cierto que estos últimos elementos a veces están a disposición de la fuerza, sin embargo la atracción militar como origen del poder real probablemente no tenga un valor primordial respecto de la atracción religiosa. En la medida en que es posible formular un juicio válido acerca de los períodos humanos más remotos, se advierte con cierta claridad que la religión, y no el ejército, es la fuente de la autoridad social. Por otra parte, la introducción de la herencia significa generalmente el predominio del poder de forma religiosa que puede extraer su principio de la sangre, mientras que el poder militar depende en primer término del valor personal.

Por desgracia resulta difícil atribuir una significación explícita a lo que sería propiamente religioso en el linaje o en los aspectos regios. Accedemos entonces ampliamente a la forma abierta e ilimitada de la *heterogeneidad* indiferenciada, antes que una orientación todavía incierta fije uno de sus aspectos

comprensibles (susceptible de ser explicitado). Pero esa orientación existe, aunque las modificaciones estructurales que introduce abren paso de todos modos a una proyección libre de formas afectivas generales, como la angustia o la atracción sagrada. Por otra parte, mediante el contacto fisiológico en la herencia o mediante ritos en las coronaciones, no se trasmiten inmediatamente las modificaciones estructurales sino más bien una *heterogeneidad* fundamental.

La significación (implícita) del carácter regio puramente religioso no puede captarse sino en la medida en que aparece su comunidad de origen y de estructura con la naturaleza divina. Si bien una exposición rápida no permite poner de manifiesto el conjunto de los movimientos afectivos a los que debe remitirse la fundación de autoridades míticas (concluyendo en el último eslabón de una autoridad suprema ficticia), una simple aproximación posee en sí suficiente valor significativo. A la comunidad de estructura de ambas formaciones corresponden hechos inequívocos (identificaciones con el dios, genealogías míticas, culto imperial romano o sintoísta, teoría cristiana del derecho divino). El rey en general es considerado de una forma u otra como la emanación de la naturaleza divina, con toda la carga de identidad que arrastra consigo el principio de la emanación cuando se trata de elementos *heterogéneos*.

Las notables modificaciones estructurales que caracterizan la evolución de la representación de lo divino –a partir de la violencia libre e irresponsable– no hacen más que explicitar aquellas que caracterizan la formación de la naturaleza regia. En ambos casos, la posición de la soberanía preside la alteración de la estructura *heterogénea*. En ambos casos, se asiste a una concentración de atributos y de fuerzas; pero en lo que concierne a Dios, dado que las fuerzas que representa sólo

están unidas en una existencia ficticia (sin la limitación que impone la necesidad de realizar), ha sido posible arribar a formas más perfectas, a esquemas más puramente lógicos.

El Ser supremo de los teólogos y de los filósofos representa la introyección más profunda de la estructura propia de la *homogeneidad* dentro de la existencia *heterogénea*: Dios realiza así en su aspecto teológico la forma soberana por excelencia. No obstante, una contrapartida de esa posibilidad de acabamiento está implícita en el carácter ficticio de la existencia divina cuya naturaleza *heterogénea*, que no posee el valor limitativo de la realidad, puede ser soslayada en una concepción filosófica (reducida a una afirmación formal no vivida nunca). En el orden de la especulación intelectual libre, es posible reemplazar a Dios como existencia y poder supremos por la idea, lo que en alguna medida implica, por cierto, la revelación de una *heterogeneidad* relativa de la Idea (como ocurre cuando Hegel eleva la Idea por encima del simple *deber ser*).

X. El fascismo como forma soberana de la heterogeneidad

Esta agitación de fantasmas aparentemente anacrónicos se juzgaría sin dudas vana si ante nuestros ojos el fascismo no hubiese recuperado y reconstituido de un extremo al otro –a partir del vacío, por así decir– el proceso de fundación del poder que acaba de describirse. Hasta nuestros días, no existía más que un solo ejemplo histórico de brusca formación de un poder total, a la vez militar y religioso aunque principalmente real, que no se apoyara en nada anteriormente establecido, el

del Califato islámico. El Islam, forma comparable al fascismo por su escasa riqueza humana, ni siquiera apelaba a una patria, mucho menos a un Estado constituido. Pero hay que reconocer que el Estado existente no fue para los movimientos fascistas más que una conquista, luego un medio o un marco[74], y que la integración de la patria no modifica el esquema de sus formaciones. Al igual que el Islam naciente, el fascismo representa la constitución de un poder heterogéneo total que encuentra su origen manifiesto en una efervescencia actual.

El poder fascista se caracteriza en primer lugar por el hecho de que su fundación es al mismo tiempo religiosa y militar, sin que los elementos habitualmente diferenciados puedan separarse unos de otros: se presenta así desde su base como una concentración consumada.

Por cierto, el aspecto predominante es el militar. Las relaciones afectivas que asocian (identifican) estrechamente al conductor con el miembro del partido (ya descritas) son en principio análogas a las que unen al jefe militar con sus soldados. La persona imperativa del conductor tiene el sentido de una negación del aspecto revolucionario fundamental de la efervescencia drenada por él: la revolución, afirmada como fundamento, es al mismo tiempo fundamentalmente negada por la dominación interna ejercida militarmente sobre las milicias. Pero la dominación interna no está directamente subordinada a actos de guerra reales o posibles; se plantea esencialmente como término medio de una dominación externa sobre la sociedad y el Estado, como término medio de un valor imperativo total. Quedan así implicadas simultáneamente las cualidades propias de ambas dominaciones (interna y

[74] El Estado italiano moderno, por otra parte, es en gran medida creación del fascismo.

externa, militar y religiosa): cualidades que derivan de la *homogeneidad* introyectada, como deber, disciplina y orden mantenidos, y cualidades que dependen de la *heterogeneidad* esencial, violencia imperativa y posición de la persona del jefe como objeto trascendente de la afectividad colectiva. Pero el valor religioso del jefe es realmente el valor fundamental (cuando no formal) del fascismo, que otorga a la actividad de los milicianos su tonalidad afectiva propia, distinta de la del soldado en general. El jefe como tal, de hecho, sólo es la emanación de un principio que no es más que la existencia gloriosa de una patria elevada al valor de una fuerza divina (superior a cualquier otra consideración imaginable, que exige no solamente la pasión, sino también el éxtasis de sus participantes). Encarnada en la persona del jefe (en Alemania, el término propiamente religioso de profeta ha sido empleado en ocasiones), la patria desempeña así el mismo papel que Alá para el Islam, encarnado en la persona de Mahoma o del Califa[75].

El fascismo aparece pues, ante todo, como concentración y por así decir como condensación de poder[76] (significación indicada en el sentido etimológico del término). Debe además aceptarse esta significación general en varias direcciones. En lo alto se efectúa la reunión consumada de las fuerzas imperativas, pero el proceso no deja ninguna fracción social inactiva. En oposición fundamental con el socialismo, el fascismo se caracteriza

[75] *Califa*, en sentido etimológico, significa *lugarteniente* (representante); el título entero es lugarteniente del enviado de Dios.

[76] Condensación de *superioridad*, evidentemente en relación con un complejo de inferioridad latente: un complejo semejante tiene raíces igualmente profundas en Italia y en Alemania; por lo que, aun cuando el fascismo se desarrolle posteriormente en regiones que hayan alcanzado una *soberanía* completa y la conciencia de dicha esa soberanía, no es concebible que pueda ser el producto autóctono y específico de esos países.

como reunión de clases. No porque unas clases conscientes de su unidad hayan adherido al régimen, sino porque elementos expresivos de cada clase han estado representados en los movimientos de adhesión profundos que desembocaron en la toma del poder. En este caso, el tipo específico de la reunión fue tomado además de la afectividad propiamente militar, es decir que los elementos representativos de las clases explotadas no han sido comprendidos dentro del conjunto del proceso afectivo sino por la negación de su propia naturaleza (del mismo modo, la naturaleza social de un recluta es negada por medio de los uniformes y los desfiles). Ese proceso que *trama* de abajo hacia arriba las diferentes formaciones sociales debe comprenderse como un proceso fundamental cuyo esquema se define necesariamente en la formación misma del jefe, que extrae su profundo valor significativo del hecho de haber vivido el estado de abandono y de miseria del proletariado. Pero al igual que en el caso de la organización militar, el valor afectivo propio de la existencia miserable no es más que desplazado y transformado en su contrario; y su alcance desmesurado le proporciona al jefe y al conjunto de la formación el tono de violencia sin el cual no serían posibles los ejércitos y el fascismo.

XI. El estado fascista

Las estrechas relaciones del fascismo con las clases miserables distinguen profundamente a esa formación de la sociedad de la realeza clásica, caracterizada por una pérdida de contacto más o menos tajante entre la instancia soberana y las clases inferiores. Pero la reunión fascista, opuesta a la reunión establecida en el rey

(cuyas formas dominan a la sociedad desde demasiado arriba), no es sólo una reunión de los poderes de diferentes orígenes y una reunión simbólica de clases: es además la reunión plasmada de los elementos *heterogéneos* con los elementos *homogéneos*, de la soberanía propiamente dicha con el Estado.

En tanto reunión, por otra parte, el fascismo no se opone menos al Islam que a la monarquía tradicional. En efecto, el Islam se ha creado al pie del cañón, en todos los sentidos, y por ello una forma como el Estado, que sólo puede ser un largo resultado histórico, no desempeñó papel alguno en su constitución inmediata; por el contrario, el Estado existente sirvió desde un comienzo como marco para el conjunto del proceso fascista de ensamblaje orgánico. Este aspecto característico del fascismo le permitió a Mussolini escribir que "todo está en el Estado", que "nada humano ni espiritual existe ni *a fortiori* tiene valor fuera del Estado"[77]. Lo que no implica necesariamente la confusión del Estado con la fuerza imperativa que domina a la sociedad en su conjunto. El mismo Mussolini, proclive a una suerte de divinización hegeliana del Estado, reconoce en términos voluntariamente oscuros un principio de soberanía distinto que designa a la vez como *pueblo, nación* y *personalidad superior*, pero que debe ser identificado con la misma formación fascista y con su jefe: pueblo "al menos si el pueblo... significa la idea... que se encarna en el pueblo como voluntad de un pequeño número o incluso de uno solo... No se trata, escribe, ni de una raza, ni de una región geográfica determinada, sino de un grupo que se perpetúa históricamente, de una multitud unificada por una idea que es una voluntad de existencia y de poderío: es conciencia de sí, personalidad"[78]. El término *personalidad* debe en-

[77] Mussolini, *Enciclopedia italiana*, artículo *Fascismo*; trad. francesa, París, 1933, p. 23.

[78] *Op. cit.*, p. 22.

tenderse como *individualización*, proceso que desemboca en la persona misma de Mussolini, y cuando añade "esa personalidad superior es nación en tanto es Estado. No es la nación la que crea el Estado..."[79], hay que comprender que: primero, sustituyó el viejo principio democrático de la soberanía de la nación por el principio de la soberanía de la formación fascista individualizada; segundo, planteó las bases de una interpretación acabada de la instancia soberana y del Estado.

La Alemania nacional-socialista –que no adoptó como lo hizo oficialmente Italia (bajo el patronazgo de Gentile) el hegelianismo y la teoría del Estado como alma del mundo– no resultó afectada entonces por las dificultades teóricas derivadas de la necesidad de enunciar oficialmente un principio de autoridad: la idea mística de la raza se afirmó inmediatamente como el fin imperativo de la nueva sociedad fascista; al mismo tiempo, se mostraba encarnada en la persona del Führer y los suyos. Aunque la concepción de la raza carece de una base objetiva, no deja de estar fundada subjetivamente y la necesidad de mantener el valor racial por encima de cualquier otro alejó la posibilidad de una teoría que hiciera del Estado el principio de todo valor. El ejemplo alemán muestra así que la confusión establecida por Mussolini entre el Estado y la forma soberana del valor no es necesaria para una teoría del fascismo.

El hecho de que Mussolini no distinguiera formalmente la instancia *heterogénea*, cuya acción hizo penetrar profundamente en el interior del Estado, puede igualmente interpretarse tanto en el sentido de una apropiación absoluta del Estado como en el sentido recíproco de una adaptación de la instan-

[79] *Op. cit.*, p. 23.

cia soberana a las necesidades de un régimen de producción *homogéneo*. En el desarrollo de esos dos procesos recíprocos, fascismo y razón de Estado pudieron parecer idénticos. No obstante, las formas de la vida conservan en rigor una oposición fundamental cuando mantienen en la persona misma del detentador del poder una radical dualidad de principios: el presidente del consejo italiano o el canciller alemán representan formas de actividad distintas de la manera más tajante con respecto al Duce o al Führer. Cabe añadir que esos dos personajes no obtienen su poder fundamental de su función oficial dentro del Estado, como los demás primeros ministros, sino de la existencia de un partido fascista y de su situación personal a la cabeza de ese partido. La evidencia de la fuente profunda del poder mantiene precisamente, con la dualidad de las formas *heterogéneas* y *homogéneas*, la supremacía incondicional de la forma *heterogénea* desde la perspectiva del principio de la soberanía.

XII. Las condiciones fundamentales del fascismo

Como ya se ha indicado, el conjunto de los procesos *heterogéneos* así descritos no puede ponerse en marcha sino cuando la *homogeneidad* fundamental de la sociedad (el aparato productivo) está disociada por sus contradicciones internas. Además, es posible decir que el desarrollo de las fuerzas *heterogéneas*, aunque en principio se produzca de la manera más ciega, adquiere necesariamente el sentido de una solución del problema planteado por las contradicciones de la *homogeneidad*. Las fuerzas *heterogéneas* desarrolladas, luego

de haberse adueñado del poder, disponen de los medios de coerción necesarios para arbitrar los diferendos surgidos entre elementos anteriormente inconciliables. Pero no hace falta decir que al cabo de un movimiento que excluye toda subversión, el sentido en que se orienta el arbitraje sigue conforme a la dirección general de la *homogeneidad* existente, es decir, de hecho, a los intereses del conjunto de los capitalistas.

El cambio consiste en que después de recurrir a la *heterogeneidad* fascista, esos intereses se oponen en conjunto, a partir del período de crisis, a los de las empresas particulares. Por eso se ve profundamente alterada la estructura misma del capitalismo, que hasta entonces tenía como principio una *homogeneidad* espontánea de la producción basada en la competencia, una coincidencia de hecho entre los intereses del conjunto de los productores y la libertad absoluta de cada empresa. La conciencia del peligro en que los ponía esa libertad individual en un período crítico, desarrollada en algunos capitalistas alemanes, debe ubicarse naturalmente en el origen de la efervescencia y del triunfo nacional-socialista. Sin embargo, es evidente que dicha conciencia aún no existía entre los capitalistas italianos, tan sólo preocupados, en el momento de la marcha sobre Roma, por el carácter insoluble de sus conflictos con los obreros. Aparentemente la unidad del fascismo está en su estructura psicológica propia y no en las condiciones económicas que le sirven de base. (Lo que no contradice que un desarrollo lógico general de la economía les otorga *a posteriori* a los diferentes fascismos un sentido económico común, que por cierto comparten con la actividad política –absolutamente ajena al fascismo propiamente dicho– del gobierno actual de los Estados Unidos.).

Cualquiera que sea el peligro económico al que haya respondido el fascismo, la conciencia de ese peligro y la necesi-

dad de evitarlo no representan por otra parte más que un deseo aún vacío, incrementado en rigor por un potente medio de sustentación como el dinero. La realización de la fuerza capaz de responder al deseo y de utilizar las disponibilidades de dinero se da únicamente en la región *heterogénea* y su posibilidad depende obviamente de la estructura actual de esa región: en su conjunto, es posible considerar esa estructura como variable según se trate de una sociedad democrática o monárquica.

La sociedad monárquica real (diferente de las formas políticas adaptadas o bastardeadas representadas por la actual Inglaterra o la Italia prefascista) se caracteriza porque una instancia soberana, de origen antiguo y de forma absoluta, está *ligada* a la *homogeneidad* establecida. La evolución constante de los elementos constitutivos de la *homogeneidad* puede requerir cambios fundamentales, pero la necesidad de cambio nunca es representada en el interior sino por una minoría informada; el conjunto de los elementos *homogéneos* y el principio inmediato de la *homogeneidad* permanecen ligados al sostenimiento de las formas jurídicas y de los cuadros administrativos existentes y garantizados por la autoridad del rey; recíprocamente, la autoridad del rey se confunde con el mantenimiento de esas formas y esos cuadros. Así, la parte superior de la región *heterogénea* sería a la vez inmovilizada e inmovilizadora y sólo la parte inferior formada por las clases miserables y oprimidas es capaz de ponerse en movimiento. Pero el hecho de ponerse en movimiento representa para esta última parte, pasiva y oprimida por definición, una alteración profunda de su naturaleza: a fin de entrar en lucha contra la instancia soberana y la homogeneidad legal que las oprime, las clases inferiores deben pasar de un estado pasivo y difuso a

una forma de actividad consciente; en términos marxistas, esas clases deben tomar conciencia de sí mismas como proletariado revolucionario. El proletariado así entendido no puede además limitarse a sí mismo; de hecho no es más que un punto de concentración para todo elemento social disociado y arrojado a la *heterogeneidad.* Incluso puede decirse que semejante centro de atracción existe de alguna manera antes de la formación de lo que debemos llamar "proletariado consciente": la descripción general de la zona heterogénea implica por otra parte que se plantee generalmente como un elemento constitutivo de la estructura de conjunto que abarca no solamente las formas imperativas y las formas miserables, sino también las *formas subversivas,* que no son más que las formas inferiores transformadas con miras a la lucha contra las formas soberanas. La propia necesidad de las formas subversivas exige que lo bajo se convierta en alto, que lo alto se vuelva bajo, y en esa exigencia se expresa la naturaleza de la *subversión.* Cuando las formas soberanas de la sociedad están inmovilizadas y vinculadas, los diversos elementos arrojados a la *heterogeneidad* por la descomposición social sólo pueden unirse a las formaciones que derivan de la entrada en actividad de las clases oprimidas: están necesariamente destinados a la subversión. La fracción de la burguesía que ha tomado conciencia de su incompatibilidad con los marcos sociales establecidos se une contra la autoridad y se confunde con las masas efervescentes levantadas; e incluso en el período inmediatamente posterior a la destrucción de la monarquía, los movimientos sociales siguen siendo guiados por el inicial comportamiento antiautoritario de la revolución.

Pero en una sociedad democrática (al menos mientras no esté galvanizada por la necesidad de entrar en guerra) la ins-

tancia imperativa *heterogénea* (nación en las formas republicanas, rey en las monarquías constitucionales) está reducida a una existencia atrofiada y cualquier cambio posible ya no parece necesariamente ligado a su destrucción. En ese caso, las formas imperativas pueden incluso ser consideradas como un campo libre, abierto a todas las posibilidades de efervescencia y de movimiento, en el mismo plano que las formas subversivas en la monarquía. Y cuando la sociedad *homogénea* sufre una desintegración crítica, los elementos disociados ya no ingresan necesariamente en la órbita de la atracción subversiva; se forma además, en el punto culminante, una atracción imperativa que ya no destina a la inmovilidad a aquellos que la experimentan. En principio, hasta hace poco, esa atracción imperativa se ejercía únicamente en el sentido de una restauración, limitada de antemano por la naturaleza previa de la soberanía desaparecida que implicaba la mayoría de las veces una pérdida de contacto prohibitivo entre la instancia autoritaria y las clases inferiores (la única restauración histórica espontánea fue el bonapartismo, que debe relacionarse con las evidentes fuentes populares del poder bonapartista). En Francia, por cierto, algunas de las formas constitutivas del fascismo pudieron elaborarse en la formación –aunque sobre todo en las dificultades de formación– de una atracción imperativa orientada en el sentido de una restauración dinástica. La posibilidad del fascismo dependió también del hecho de que un retorno a formas soberanas desaparecidas estaba fuera de discusión en Italia, donde la monarquía subsistía en estado reducido. Precisamente la insuficiencia que se añade a la subsistencia regia requirió la formación, a la cual se dejaba al mismo tiempo el campo libre, de una atracción imperativa enteramente renovada que contó con una base popular. En esas

nuevas condiciones (respecto de las disociaciones revolucionarias clásicas de las sociedades monárquicas) las clases inferiores dejaron de sentir exclusivamente la atracción representada por la subversión socialista y una organización militar comenzó a arrastrarlos en parte hacia la órbita de la soberanía. Asimismo, los elementos disociados (pertenecientes a las clases medias o dominantes) hallaron una nueva válvula de escape para su efervescencia y no resulta sorprendente que, a partir del momento en que optaron entre soluciones subversivas o imperativas, se hayan orientado en su mayoría por lo imperativo.

De esa posible dualidad de la efervescencia deriva una situación sin precedentes. Una misma sociedad ve que se forman paralelamente, en un mismo período, dos revoluciones hostiles entre sí y a la vez hostiles al orden establecido. Al mismo tiempo, el desarrollo de las dos fracciones opuestas a la disociación general de la sociedad *homogénea* como factor común, explica numerosas conexiones e incluso una suerte de complicidad profunda. Por otra parte, independientemente de cualquier comunidad de origen, el éxito de una de las fracciones implica el de la fracción contraria como consecuencia de un juego de equilibrio: puede ser su causa (en particular, en la medida en que el fascismo es una respuesta imperativa a la amenaza creciente de un movimiento obrero) y debe ser considerado como su signo, en la mayoría de los casos. Pero es evidente que la simple formación de una situación de esa índole, a menos que sea posible restablecer la *homogeneidad* quebrantada, ordena de antemano su desenlace: a medida que la efervescencia crece, aumenta la importancia de los *elementos disociados* (burgueses y pequeño-burgueses) con respecto a los elementos que

nunca estuvieron integrados (proletariado). Así, a medida que se afirman las posibilidades revolucionarias, desaparecen las oportunidades de la revolución obrera, las oportunidades de una subversión liberadora de la sociedad.

En principio, toda esperanza estaría aparentemente vedada a los movimientos revolucionarios que se desarrollan en una democracia, al menos cuando el recuerdo de las antiguas luchas emprendidas contra una autoridad regia se ha atenuado y ya no fija necesariamente las reacciones *heterogéneas* en un sentido contrario a las formas imperativas. Es evidente, en efecto, que la situación de las principales potencias democráticas en cuyos territorios se juega la suerte de la Revolución no justifica la menor confianza: tan sólo la actitud casi indiferente del proletariado les ha permitido hasta ahora a esos países escapar de toda formación fascista. No obstante, sería pueril pretender que de esa manera se encierra al mundo en un esquema; la simple consideración de las formaciones sociales afectivas revela los inmensos recursos, la inagotable riqueza de formas propia de toda vida afectiva. No sólo las situaciones psicológicas de las colectividades democráticas son, como toda situación humana, transitorias, sino que sigue siendo posible concebir, al menos como una representación todavía imprecisa, fuerzas de atracción diferentes de las que ya se han usado, tan diferentes del comunismo actual o pasado como el fascismo difiere de las reivindicaciones dinásticas. En una de las posibilidades es necesario desarrollar un sistema de conocimientos que permita prever las reacciones afectivas sociales que atraviesan la superestructura y tal vez incluso, hasta cierto punto, disponer de ellas. El hecho del fascismo, que acaba de poner en discusión la existencia misma del movimiento obrero, basta para mostrar lo que se puede esperar de

una apelación oportuna a fuerzas afectivas renovadas. Como tampoco en las formas fascistas, no puede tratarse hoy de moral ni de idealismo como en la época del socialismo utópico: un sistema de conocimientos referidos a los movimientos sociales de atracción y de repulsión se presenta de la manera más despojada como un arma en el momento en que una vasta convulsión opone, no exactamente el fascismo al comunismo, sino formas imperativas radicales a la profunda subversión que sigue persiguiendo la emancipación de las vidas humanas.

Proposiciones

Si Nietzsche esperaba ser comprendido después de cincuenta años, no podía decirlo solamente en sentido intelectual. Aquello por lo que vivió y se exaltó exige que se pongan en juego la vida, la alegría y la muerte, y no la atención fatigada de la inteligencia. Esto debe simplemente ser enunciado con la conciencia de comprometerse. Lo que sucede profundamente en la inversión de los valores, de manera decisiva, es la tragedia en sí misma: ya no queda mucho lugar para el descanso. Que lo esencial para la vida humana sea exactamente el objeto de horrores súbitos, que esa vida sea llevada en la risa al colmo de la alegría mediante lo más degradante que ocurre, tales extrañezas ponen a lo humano sobre la superficie de la Tierra en las condiciones de un combate mortal: sitúan el encadenamiento de la verdad reconocida en la necesidad de romper para "existir". Pero es vano e inoportuno dirigirse a quienes sólo disponen de una atención fingida: el combate siempre ha sido una empresa más exigente que las otras. En tal sentido, se hace imposible retroceder ante una comprensión consecuente de la enseñanza de Nietzsche, hacia un lento desarrollo en el cual nada puede ser dejado en la sombra.

I. Proposiciones sobre el fascismo

1. "La más perfecta organización del Universo puede llamarse Dios"[80].
El fascismo, que recompone la sociedad a partir de elementos existentes, es la forma más cerrada de la *organización*, es decir, la existencia humana más próxima al Dios eterno.
En la revolución social (aunque no en el stalinismo actual), la descomposición en cambio alcanza su punto máximo.
La existencia se sitúa constantemente en contra de dos posibilidades igualmente ilusorias: es *"ewige Vergottung und Endgottung"*, "una eterna integración que diviniza (que convierte en Dios) y una eterna desintegración que aniquila a Dios dentro de sí".
La estructura social destruida se recompone desarrollando lentamente en ella una aversión hacia la descomposición inicial.
La estructura social recompuesta –después del fascismo o de una revolución negadora– paraliza el movimiento de la existencia que exige una desintegración constante. Las grandes construcciones unitaristas no son más que los prodromos de un desencadenamiento religioso que arrastrará el movimiento de la vida más allá de la necesidad servil.
El encanto, en el sentido tóxico del término, de la exaltación nietzscheana proviene de que desintegra la vida llevándola al colmo de la voluntad de poder y de la ironía.

[80] *La voluntad de poder*, § 712 (*Obras completas*, Leipzig, 1908, t. XVI, p. 170).

2. El carácter sucedáneo del individuo respecto de la comunidad es una de las raras evidencias que surgen de las investigaciones históricas. De la comunidad unitaria toma la persona su forma y su ser. Las crisis más opuestas han desembocado ante nosotros en la formación de comunidades unitarias semejantes: no había pues en ello ni enfermedad social, ni regresión; las sociedades recobraban su modo de existencia fundamental, su estructura de todos los tiempos, tal como se formó o reformó en las circunstancias económicas o históricas más diversas.
La protesta de los seres humanos contra una ley fundamental de su existencia sólo puede tener evidentemente una significación limitada. La democracia que se basa en un precario equilibrio entre las clases tal vez no sea más que una forma transitoria; no sólo trae consigo las grandezas sino también las pequeñeces de la descomposición.
La protesta contra el unitarismo no tiene necesariamente un sentido democrático, en nombre de un *más acá*: las posibilidades de la existencia humana pueden situarse desde ahora *más allá* de la formación de las sociedades *monocéfalas*.

3. Reconocer el escaso alcance de la cólera democrática (en gran parte privada de sentido debido a que los stalinistas la comparten) no significa de ningún modo la aceptación de la comunidad unitaria. Estabilidad relativa y conformidad a la ley natural no confieren en ningún caso a una forma política la posibilidad de suspender el movimiento de ruina y de creación de la historia, menos aún de satisfacer de una vez las exigencias de la vida. Muy por el contrario, la existencia social cerrada y sofocada está condenada a la concentración de fuerzas decisivas de explosión, lo que no es realizable dentro de una sociedad democrática. Pero sería un grueso error

imaginar que un impulso explosivo tenga como único fin o incluso simplemente como fin necesario la destrucción de la cabeza y de la estructura unitaria de una sociedad. La formación de una estructura nueva, de un "orden" que se desarrolle y que prevalezca en todo el planeta es el único acto realmente liberador y el único posible, pues la destrucción revolucionaria normalmente es seguida por la reconstitución de la estructura social y de su cabeza.

4. La democracia se basa en la neutralización de antagonismos relativamente débiles y libres; excluye cualquier concentración explosiva. La sociedad monocéfala resulta del libre juego de las leyes naturales del hombre, pero siempre se trata de una formación secundaria, representa una atrofia y una esterilidad de la existencia abrumadoras.
La única sociedad llena de vida y de fuerza, la única sociedad libre es la sociedad *bi o policéfala* que ofrece a los antagonismos fundamentales de la vida una salida explosiva constante, aunque limitada a las formas más ricas.
La dualidad o la multiplicidad de las cabezas tiende a realizar en un mismo movimiento el carácter *acéfalo* de la existencia, ya que el principio mismo de la cabeza es reducción a la unidad, *reducción* del mundo a Dios.

5. "La materia inorgánica es el seno materno. Ser expulsado de la vida es volver a ser *verdadero*; es concluirse. Quien comprenda esto, considerará que es una fiesta retornar al polvo insensible[81]".

[81] Véase. Andler, *Nietzsche, su vida y su pensamiento*, T. VI, N. R. F., 1931, p. 307 y *Obras póstumas*. Época de la "Gaya ciencia", 1881-1882, § 497 y 498 (*Obras completas*, Leipzig, 1901, T. XII, p. 228).

"Concederle también la percepción al mundo inorgánico; una percepción absolutamente precisa –¡allí reina la 'verdad'!– La incertidumbre y la ilusión comienzan con el mundo orgánico[82]."

"La pérdida en toda especialización: la naturaleza sintética es la naturaleza superior. Pero toda vida orgánica es ya una especialización. El mundo inorgánico que se encuentra detrás de ella representa la mayor síntesis de fuerzas; por tal razón parece digno del mayor respeto. Allí el error, la perspectiva limitada no existen[83]."

Estos tres textos, el primero que resume a Nietzsche, los otros dos que forman parte de sus escritos póstumos, revelan al mismo tiempo las condiciones de esplendor y de miseria de la existencia. Ser libre significa no ser función. Dejarse encerrar en una función es dejar que la vida se mutile. La cabeza, autoridad consciente de Dios, representa la unidad de las *funciones serviles* que se considera y se toma a sí misma como un fin, en consecuencia debe ser objeto de la aversión más intensa. Considerarla como el principio de la lucha contra los sistemas políticos unitarios es limitar el alcance de esa aversión; pero se trata de un principio más allá del cual una lucha semejante sólo es una contradicción interna.

[82] *Obras póstumas*, 1883-8 (*Obras completas*, Leipzig, 1903, T. XIII, p. 228).
[83] *Ibid.*

II. Proposiciones sobre la muerte de Dios

6. El *acéfalo* expresa mitológicamente la soberanía destinada a la destrucción, la muerte de Dios, y en esto la identificación con el hombre sin cabeza se mezcla y se confunde con la identificación con lo sobrehumano que ES íntegramente "muerte de Dios".

7. El superhombre y el *acéfalo* están unidos por un mismo destello a la ubicación del tiempo como objeto imperativo y libertad explosiva de la vida. En uno y otro caso, el tiempo se vuelve objeto de éxtasis e implica en segundo lugar que aparece como "eterno retorno" en la visión del Surlej o como "catástrofe" (*Sacrificios*) o bien como "tiempo-explosión": entonces es tan diferente del tiempo de los filósofos (o aun del tiempo heideggeriano) como el Cristo de las santas eróticas lo es del Dios de los filósofos griegos. El movimiento dirigido hacia el tiempo entra de una vez en la existencia concreta, mientras que el movimiento hacia Dios se apartaba de ella durante el primer período.

8. El tiempo extático no puede hallarse sino en la visión de las cosas que el azar pueril hace que ocurran bruscamente: cadáveres, desnudeces, explosiones, sangre derramada, abismos, rayos de sol y de tormenta.

9. La guerra, en la medida en que es voluntad de asegurar la perpetuidad de una nación, la nación que es soberanía y exigencia de inalterabilidad, la autoridad por derecho divi-

no y el mismo Dios, representan la obstinación desesperada del hombre para oponerse a la potencia exuberante del tiempo y hallar la seguridad en una erección inmóvil y cercana al sueño. La existencia nacional y militar están presentes en el mundo para intentar negar la muerte reduciéndola a un componente de una gloria sin angustia. La nación y el ejército separan profundamente al hombre de un universo entregado al gasto extraviado y a la explosión incondicional de sus partes: profundamente, al menos en la medida en que las precarias victorias de la avaricia humana son posibles.

10. La Revolución no debe considerarse solamente en sus pormenores abiertamente conocidos y conscientes, sino también en su apariencia en bruto, ya sea obra de los puritanos, de los enciclopedistas, de los marxistas o de los anarquistas. La Revolución en su existencia histórica significativa, que aún domina la civilización actual, se manifiesta ante los ojos de un mundo enmudecido de miedo como la explosión súbita de alzamientos sin límites. Por obra de la Revolución, la autoridad divina deja de fundar el poder: la autoridad ya no le pertenece a Dios, sino al tiempo cuya libre exuberancia ejecuta a los reyes, al tiempo encarnado hoy en el tumulto explosivo de los pueblos. En el mismo fascismo, la autoridad se limitó a apoyarse en una supuesta revolución, homenaje hipócrita y forzado a la única autoridad imponente, la del cambio catastrófico.

11. Dios, los reyes y su caterva se han interpuesto entre los hombres y la Tierra de la misma manera que el padre ante el hijo es un obstáculo para la violación y la posesión de la

Madre. La historia económica de los tiempos modernos está dominada por la tentativa épica, aunque decepcionante, de los hombres obstinados en arrancarle a la Tierra su riqueza. La Tierra ha sido destripada, pero lo que los hombres extrajeron del interior de su vientre fue sobre todo hierro y fuego, con los cuales ya no dejan de destriparse entre sí. La incandescencia interna de la Tierra no explota solamente en el cráter de los volcanes: enrojece y escupe la muerte con sus humaredas en la metalurgia de todos los países.

12. La realidad incandescente del vientre materno de la Tierra no puede ser alcanzada ni poseída por quienes la desconocen. El desconocimiento de la Tierra, el olvido del planeta en el que viven, la ignorancia de la naturaleza de las riquezas, es decir, de la incandescencia que encierra, han hecho del hombre una existencia a merced de las mercancías que produce, cuya parte más importante está dedicada a la muerte. Mientras los hombres sigan olvidando la verdadera naturaleza de la vida terrestre, que exige la embriaguez extática y el estallido, dicha naturaleza no podrá volver a llamar la atención de los contadores y los economistas de cualquier partido sino abandonándolos a los resultados más perfectos de su contabilidad y de su economía.

13. Los hombres no saben gozar libremente y con prodigalidad de la Tierra y de sus productos: la Tierra y sus productos no se prodigan y no se liberan sin medida más que para destruir. La guerra inexpresiva, tal como lo ordena la economía moderna, también muestra el sentido de la Tierra, pero se lo muestra a unos renegados cuyas cabezas es-

tán llenas de cálculos y de consideraciones exiguas, por eso lo muestra con una ausencia de corazón y una rabia deprimentes. En el carácter desmesurado y desgarrador de la catástrofe sin fin que es la guerra actual, nos es posible reconocer sin embargo la inmensidad explosiva del tiempo. La Tierra-madre ha seguido siendo la vieja divinidad ctónica, pero con las multitudes humanas hace también que se desplome el dios del cielo en un estrépito infinito.

14. La búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad* es el miedo que hace naufragar toda tentativa de comunidad universal. El corazón del hombre no está inquieto solamente hasta el momento en que descansa en Dios: la universalidad de Dios aún sigue siendo para él una fuente de inquietud y el apaciguamiento no se produce sino cuando Dios se deja encerrar en el aislamiento y en la permanencia profundamente inmóvil de la existencia militar de un grupo. Pues la existencia universal es ilimitada y por ello sin descanso: no cierra la vida sobre sí misma, sino que la abre y la arroja a la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inconclusa, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, creando y destruyendo sin cesar a los seres particulares y finitos: en este sentido la universalidad verdadera es muerte de Dios.

Crónica nietzscheana

La crisis actual es la misma que amenazaba a la naturaleza humana antes del establecimiento del cristianismo.
Benjamin Constant[84]

El apogeo de una civilización es una crisis

El apogeo de una civilización es una crisis que desagrega la existencia social

Cada vez que se ha desarrollado un vasto movimiento de civilización, en Egipto o en el mundo grecorromano, en China o en Occidente, los valores que habían unido a los hombres en la

[84] Esta representación cíclica de la historia es en realidad la representación habitual. Chateaubriand, Vigny, George Sand, Renan se expresaron en el mismo sentido acerca del cristianismo.
Engels desarrolló ampliamente el principio de la similitud de los primeros tiempos del cristianismo con el siglo XIX (*Contribución a la historia del cristianismo primitivo*, en *Religión, Filosofía, Socialismo*, trad. francesa, 1901).
Nietzsche, al considerarse el Anticristo y al ver en el momento que vivía un punto culminante de la historia, también imaginaba un curso cíclico de las

aurora de cada transformación, las personas, los actos, los lugares, los nombres y las leyes tabúes o sagrados han perdido lentamente, al menos en general[85], una parte de su fuerza eficaz y de su capacidad de imponerse. El mero hecho del movimiento era en sí mismo descomposición y, en este sentido, civilización puede considerarse sinónimo de enfermedad o de crisis. Los dos sentidos, pasivo y activo, del término *crítica* –lo cuestionado y lo que cuestiona– describen con bastante claridad la identificación que debe efectuarse entre civilización que se desarrolla y crisis. Por el lado pasivo, hay una crisis de las convenciones –soberanía real o divina– que constituyen los fundamentos de la agregación humana; y por el lado activo, una actitud crítica *individual* con relación a esas convenciones. El individuo se desarrolla así de manera corrosiva a expensas de la sociedad y la vida individual facilitada adquiere a veces una significación dramática. La figura de la comunidad viviente pierde poco a poco el aspecto trágico, a la vez pueril y terrible, que afectaba a cada ser hasta su herida más secretamente desgarrada; pierde la capacidad de provocar la emoción religiosa total que crecía hasta la embriaguez extática cuando la existencia se le abría con avidez.

Pero como la organización material que se ha desarrollado exige la conservación de la cohesión social, ésta se mantiene por

cosas. Aunque para Nietzsche había un sentido determinado de retorno en el mundo que Sócrates y el cristianismo habían destruido (véase la reseña de la obra de Loewith, en *Acéphale*, enero, p. 31 [comentario de Pierre Klossowski a la obra de Karl Loewith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlín, 1935]).
Es lamentable que la concepción cíclica de la historia haya sido desacreditada por el ocultismo y por Spengler. No obstante, podrá adquirir consistencia cuando se haya establecido sobre un principio simple y evidente. Se vinculará necesariamente con una interpretación sociológica de la historia, sociológica por estar igualmente alejada del materialismo económico y del idealismo moral.

85 Las compensaciones continuas no pueden impedir que la pendiente siga bajando.

todos los medios de que disponen sus principales beneficiarios: cuando la pasión común ya no es lo bastante grande como para concertar las fuerzas humanas, se torna necesario servirse de la coacción y desarrollar los arreglos, las negociaciones y las falsificaciones que han recibido el nombre de política. Al mismo tiempo que se vuelven autónomos, los seres humanos descubren a su alrededor un mundo falso y vacío. Al sentimiento fuerte y doloroso de la unidad comunitaria le sucede la conciencia de ser víctima del impudor administrativo; y también de terribles ostentaciones de suficiencia y de estupidez individuales. Los inmensos resultados de largos siglos de esfuerzos, de prodigiosas conquistas militares o materiales, siempre han abierto las puertas a las poblaciones conquistadoras –se trate de occidentales, egipcios o romanos[86]– a un mundo fallido, decepcionante, sumido en interminables crisis. En un extremo malestar y en un enmarañamiento donde todo parece vano y casi desastroso, crece la obsesión por

La recuperación del mundo perdido

La descomposición puede afectar al mismo tiempo la actividad económica, las instituciones de la autoridad y los

[86] En la civilización egipcia, los valores individuales de alguna manera nulos a comienzos del tercer milenio (en la época de las grandes pirámides) aparecen muy desarrollados ocho o diez siglos después, en una época de revoluciones sociales que tienden al nihilismo (Véase Moret, *El Nilo y la civilización egipcia*, 1926, p. 251 ss. y 292 ss.); en la civilización occidental, así como en la civilización china, las formas múltiples de la soberanía en una sociedad feudal desembocan en una individualización monárquica que introduce una administración racional. Las formas y la sucesión de los hechos son diferentes en cada ciclo, pero la coincidencia de los trastornos sociales, la decadencia de los valores sagrados y el enriquecimiento de la vida individual es constante; lo mismo ocurre con la recomposición que sucede a la crisis.

principios que fundan las actitudes morales y religiosas. Las sociedades desagregadas, que intentan oscuramente recobrar su cohesión, todavía pueden ser devastadas por la multiplicidad de tentativas inútiles: la fuerza bruta y la pedantería intelectual, igualmente ciegas, encuentran en esas condiciones las puertas abiertas de par en par. La alegría excesiva y lacerada de las grandes calamidades puede entonces aliviar la existencia como una convulsión. Pero detrás de la fachada formada por las afirmaciones de la fuerza, de la razón y del cinismo, se abre el vacío y lo que prosigue deja un sitio cada vez mayor a la sensación de que algo falta. La nostalgia por un mundo perdido adquiere formas numerosas y generalmente es obra de los cobardes, de quienes sólo pueden gemir por lo que pretenden amar, que evitan o saben que no encontrarán la posibilidad de COMBATIR. Detrás de la fachada, en principio sólo hay depresión nerviosa, estallidos violentos y sin consecuencias, ensueño estético y charlatanería. Si un hombre entre otros, en ese mundo donde la simple representación del acto se ha vuelto objeto de náusea, intenta entablar el combate para la "recuperación del mundo perdido", se hace un vacío en torno a él, no encuentra más que la elusión infinita de todos aquellos que han asumido la tarea del conocimiento y del pensamiento: es casi imposible imaginar a un hombre que piense sin tener la preocupación constante de eliminar del curso de sus reflexiones todo aquello que podría crispar y resultar explosivo. Dado que no podía confundir castración y conocimiento y dado que su pensamiento se abría a una explosión lúcida que no podía cesar antes de haber agotado sus fuerzas –volviéndose el *héroe* de todo lo que humanamente no es sojuzgado– Nietzsche se hundió en una humillante soledad. El destino

de la vida humana, en tanto se vincula a lo más grave que los hombres han llevado consigo, tal vez no conoció otro momento que justifique un mayor trastorno que aquel en que Nietzsche solo, atacado por la locura, abrazó a un caballo en las calles de Turín.

La solución fascista

Pero la estrecha conexión entre la voluntad de recobrar la vida perdida y la depresión mental agotadora no es solamente motivo de trágicos fracasos: constituye una salvaguarda ante las soluciones vulgares y fáciles cuyo éxito parece en primer lugar garantizado con exclusión de cualquier otro. Dado que se trata de recobrar lo que antaño había existido y cuyos elementos han envejecido o han muerto, lo más simple es restablecer la vida en circunstancias favorables para lo que subsiste. Es más fácil restaurar que crear, y como la necesidad renovada de una cohesión social puede experimentarse en determinados momentos de la manera más apremiante, el primer movimiento de recomposición se da bajo la forma de un retorno al pasado. Los valores fundamentales más groseros, los más directamente *utilizables*, durante crisis agudas y abominables, son capaces de recobrar un sentido dramático que parece devolverle un color real a la existencia común. Cuando en general se trata de una operación en la cual los valores afectivos puestos en juego son en gran parte *utilizados* para otros fines y no por sí mismos. Con una ascensión que le permite a la existencia caminar de nuevo erguida

bajo el azote de la dura necesidad comienza la RECOMPOSICIÓN DE LOS VALORES SAGRADOS[87]. Las faraones restaurados, los césares romanos y los jefes de partidos revolucionarios que actualmente hechizan a la mitad de los habitantes de Europa respondieron a la esperanza de fundar de nuevo la vida sobre un impulso irracional. Pero la suma de coerción necesaria para mantener construcciones impuestas con demasiada rapidez señala su carácter profundamente decepcionante. En la medida en que persiste la nostalgia por una comunidad donde cada ser encontraría algo más trágicamente tenso que él mismo, en esa medida, el anhelo de recuperar el mundo perdido, que ha desempeñado su papel en la génesis del fascismo, no tiene otro desenlace que la disciplina militar y el apaciguamiento limitado ofrecidos por una brutalidad que destruye con rabia todo aquello que no ha sido capaz de seducir.

Pero lo que le basta a una fracción, que puede ser dominante, sólo es desgarramiento y engaño si se considera toda la comunidad viviente de los seres. Esa comunidad no aspira a un destino similar a las diferentes partes que reúne, sino que exige tener como fin lo que une y se impone con violencia *sin alienar la vida*, sin conducirla a la repetición de los actos mutilados y de las formas morales exteriores. Los breves estallidos del fascismo, presididos por el miedo, no pueden disimular una exigencia tan verdadera, tan arrebatada, tan ávida.

[87] Es obvio que resulta imposible fijar con exactitud la fecha en que comienza un proceso y que en general las consideraciones del tipo de las que se exponen aquí no pueden tener un valor formal muy preciso. Por otra parte, lo mismo ocurre con cualquier consideración que se refiera a un ámbito complejo.

Del cielo cesariano a la tierra dionisíaca: la solución religiosa

Si uno se imagina ahora la obsesión que dominó la existencia de Nietzsche, parecerá evidente que esa obsesión común por el mundo perdido, que aumenta en la depresión profunda, prosigue necesariamente en dos direcciones opuestas. Las confusiones que han tenido lugar entre dos respuestas al mismo vacío, las similitudes aparentes entre el fascismo y Nietzsche, se volverán entonces claramente inteligibles: toda semejanza se verá reducida a los trazos de identidad que aparecen entre dos contrarios.

Entre las diversas oposiciones que mantienen a los hombres bajo la dura ley de Heráclito, no hay ninguna más verdadera o más ineluctable que la que opone la Tierra al Cielo, con la "necesidad de castigar" las turbias exigencias de la tragedia; por un lado, se combinan la aversión al pecado y la claridad del día, la gloria y la represión militar, la rigidez imprescriptible del pasado; por el otro, la grandeza pertenece a las noches propicias, a la pasión ávida, al sueño oscuro y libre: el poder se le concede al movimiento y por ello, cualesquiera que sean sus numerosas apariencias, es arrancado del pasado, proyectado en las formas apocalípticas del futuro; por un lado, una composición de fuerzas comunes adherida a la tradición estricta –parental o racial– constituye una autoridad monárquica y se establece como un estancamiento y un límite infranqueable para la vida; por el otro, un lazo de fraternidad que puede ser ajeno al lazo de sangre se anuda entre dos hombres que deciden las consagraciones necesarias entre ellos;

y el objeto de su reunión no tiene como finalidad una acción definida, sino la existencia misma, LA EXISTENCIA, ES DECIR, LA TRAGEDIA.

Es cierto que no hay un ejemplo humano donde una forma real represente una de las direcciones posibles de la vida con exclusión de la otra: esas direcciones no son menos fáciles de descubrir y describir. Oponen en general el mundo ctónico y el mundo uranio de la Grecia mítica y, en las fases de recomposición de cada gran civilización, de manera aun más clara, oponen los movimientos propiamente religiosos, osiriano, cristiano o budista, a la reconstitución o al desarrollo del carácter del soberano militar.

Lo que en primer lugar impidió advertir en la representación nietzscheana de los valores aquello que lo opone al eterno recomienzo de la monarquía militar –que se produce con una regularidad vacía, sin ocasionar ninguna renovación– es el cuidado que tuvo Nietzsche por marcar las más profundas diferencias –más que entre el dionisismo y el nacional-socialismo bismarckiano, que con razón consideraba desdeñable– entre el dionisismo y el cristianismo. Y la posibilidad de error es tanto mayor en la medida en que la crítica de las falsificaciones cristianas llevó a Nietzsche a vituperar toda renuncia al poder, introduciendo entonces una confusión entre el plano de la solidificación, de la osificación militar y el de la libertad trágica. Tanto más en la medida en que no puede tratarse de renunciar a una virilidad humana dolorosamente conquistada: el desprecio hacia las operaciones privadas de sentido humano del cesarismo ya no conducirá a la aceptación de los límites que esas operaciones pretenden imponerle a la vida; un movimiento religioso que se desarrolle en el mundo ac-

tual ya no tiene que parecerse al cristianismo o al budismo, así como cristianismo y budismo no se asemejaron al politeísmo. En virtud de esa desemejanza necesaria, Nietzsche descartaba oportunamente el término mismo de *religión,* que por sí solo se presta a una confusión casi tan nefasta como la que se produjo entre el dionisismo nietzscheano y el fascismo, y que no puede ser empleado en la actualidad sino como desafío.

Nietzsche Dioniso

LA FASE CRÍTICA DE DESCOMPOSICIÓN DE UNA CIVILIZACIÓN NORMALMENTE ES SEGUIDA POR UNA RECOMPOSICIÓN QUE SE DESARROLLA EN DOS DIRECCIONES DIFERENTES: LA RECONSTITUCIÓN DE LOS ELEMENTOS RELIGIOSOS DE LA SOBERANÍA CIVIL Y MILITAR, QUE VINCULA LA EXISTENCIA CON EL *PASADO*, ES SEGUIDA O VIENE ACOMPAÑADA POR EL NACIMIENTO DE FIGURAS SAGRADAS Y DE MITOS, LIBRES Y LIBERADORES, *QUE RENUEVAN* LA VIDA REALIZANDO "LO QUE SE CUMPLE EN EL *FUTURO*", "LO QUE NO PERTENECE SINO A UN *FUTURO*".

La audacia nietzscheana –que pretende para las figuras que compone un poder que no se incline ante nada, que tiende a derrumbar el edificio de prohibición moral de la vieja soberanía– no debe ser confundida con aquello que combate. El maravilloso KINDERLAND nietzscheano no es nada menos que el lugar donde el desafío lanzado al VATERLAND de cada hombre adquiere un sentido que deja de ser una impotente nega-

ción. Sólo después de Zaratustra podemos "PEDIR PERDÓN A NUESTROS NIÑOS POR HABER SIDO LOS HIJOS DE NUESTROS PADRES"[88]. Las primeras frases del mensaje de Nietzsche proceden de "los mundos del *sueño* y de la *embriaguez*[89]". Ese mensaje se expresa íntegramente tan sólo mediante el nombre de DIONISO. Cuando Nietzsche convirtió a Dioniso –la exuberancia destructiva de la vida– en el símbolo de la voluntad de poder, expresaba con ello la resolución de negarle al romanticismo veleidoso y debilitador una fuerza que debe considerarse sagrada. Nietzsche exigía a quienes detentaban los valores desgarradores de la tragedia que se volvieran dominadores: en lugar de sufrir la dominación de un cielo cargado con la necesidad de castigar.

Dios de la Tierra, DIONISO nació de los amores de Sémele, la Tierra, con el dios del cielo, Zeus. El mito dice que Sémele, embarazada de Dioniso, deseando que Zeus se le apareciera revestido con los atributos de su poder, habría sido incendiada y reducida a cenizas por el trueno y los rayos del cielo imprudentemente provocado. De modo que el dios habría nacido de un vientre fulminado.

A imagen de aquel que estaba ávido de *ser* hasta en su locura, Nietzsche nace de la Tierra desgarrada por el fuego del Cielo, nace fulminado y por ende cargado con el fuego de la dominación que se torna el FUEGO DE LA TIERRA.

AL MISMO TIEMPO QUE LA FIGURA SAGRADA –NIETZSCHEANA– DEL DIONISO TRÁGICO LIBERA LA VIDA DE LA SER-

[88] *Así habló Zaratustra*, 2ª parte, "Del país de la civilización". El término alemán *Kinderland*, país de los niños, que responde a *Vaterland*, patria, país de los padres, no es exactamente traducible.

[89] *El origen de la tragedia*, § 1.

VIDUMBRE, ES DECIR, DEL CASTIGO DEL PASADO, LA LIBERA DE LA HUMILDAD RELIGIOSA, DE LAS CONFUSIONES Y DE LA TORPEZA DEL ROMANTICISMO. EXIGE QUE UNA *VOLUNTAD DESLUMBRANTE* RESTITUYA LA TIERRA A LA DIVINA EXACTITUD DEL SUEÑO.

La representación de "Numancia[90]"

La oposición entre el Cielo y la Tierra ha dejado de tener un valor significativo común e inmediatamente inteligible. Su manifestación se topa con el anhelo de la inteligencia que ya no sabe lo que esas antigüedades quieren decir y, además, se niega a admitir que las entidades mitológicas puedan tener actualmente, en un mundo saturado de ciencia, algún tipo de sentido. Pero si nos referimos a la realidad de todos los días, bastó con una circunstancia favorable para que unos hombres evidentemente alejados de toda locura entraran lúcidos en el mundo de los espíritus infernales; y

[90] La tragedia de Cervantes fue representada por Jean-Louis Barrault en París en abril y mayo de 1937. Desde el punto de vista aquí desarrollado, es importante que Barrault fuera alcanzado por el sentido de la grandeza de la tragedia. Y es más importante aún que André Masson, mediante la composición de los decorados y las figuras, produjera un hechizo en el cual los temas esenciales de la existencia mítica recobraban todo su brillo. No debemos tener en cuenta entonces lo que corresponde a Cervantes y lo que corresponde a Masson en la representación de los dos mundos opuestos... El tema de Numancia es la guerra impiadosa que emprende el general romano Escipión contra los numantinos sublevados, quienes, sitiados y agotados, se matan entre sí antes que rendirse. En la primera parte, el adivino Marquino hace que un muerto salga de su tumba para enterarse del espantoso destino de la ciudad.

no solamente los hombres, sino las pasiones políticas vulgares que los impulsaban.

Cuando Marquino adelantándose bajo su manto apela a lo más sombrío que hay en el mundo, las figuras que invoca con nombres terribles... *aguas de la negra laguna*... dejan de ser representaciones vacías e impotentes. Pues en la agonía de Numancia, dentro de los muros y debajo de la desnuda ladera de la sierra, lo que está allí es la Tierra: la Tierra que se abre para devolver el cadáver al mundo de los vivos, la Tierra que se abre ante el ser vivo que el delirio precipita en la muerte. Y aun cuando esa Tierra exhala Furor y Rabia, aun cuando aparezca en los gritos de los hijos degollados por los padres, de las esposas degolladas por los maridos, aun cuando el pan que le trae al hambriento esté bañado en sangre, el sentimiento que su presencia inspira no es el horror. Pues aquellos que le pertenecen (y pertenecen entonces al frenesí) hacen revivir ante nosotros toda la humanidad perdida, el mundo de verdad y de pasión inmediata cuya nostalgia no cesa. Y es imposible disociar una figura profundamente compuesta y enlazada. Así como los romanos guiados por la implacable autoridad de un jefe son asociados a la gloria del sol, del mismo modo los numantinos SIN JEFE son ubicados en la región de la Noche y de la Tierra, en la región asediada por los fantasmas de la Madre-Tragedia. Y en la medida en que la agonía y la muerte van entrando a la ciudad, esa ciudad se torna la imagen de todo aquello que en el mundo puede exigir un amor total; en la medida en que muere, toda la nostalgia por el mundo perdido puede entonces ser expresada con el simple nombre de NUMANCIA.

"¡NUMANCIA! ¡LIBERTAD!"

Lo grandioso en la tragedia de Numancia es que no sólo asistimos a la muerte de un determinado número de hombres, sino al ingreso de la ciudad entera en la muerte: no son individuos, sino un pueblo que agoniza. Es lo que debe repeler y, en principio, convertir a Numancia en inaccesible, porque el juego que el destino realiza con los hombres sólo puede mostrarse para la mayoría bajo los aspectos brillantes y coloridos de la existencia individual.

Por otra parte, lo que se piensa actualmente cuando hablamos de existencia colectiva es lo más pobre que se pueda imaginar y ninguna representación puede ser más desconcertante que la que considera la muerte como el objeto fundamental de la actividad *común* de los hombres, la muerte y no la alimentación o la producción de medios de producción. Sin duda, una representación semejante se funda en el conjunto de la práctica religiosa de todos los tiempos, pero ha prevalecido el hábito de considerar la realidad de la religión como una realidad superficial. Lo que es trágicamente religioso en la existencia de una comunidad, en estrecha relación con la muerte, se ha vuelto la cosa más ajena a los hombres. Ya nadie piensa que la realidad de una vida común –vale decir, de la existencia humana– dependa de la puesta en común de los terrores nocturnos y de esa especie de crispación extática que propaga la muerte. De modo que la verdad de Numancia sería aún más difícil de captar que la de la tragedia individual. Es la verdad religiosa, es decir, en principio, lo que rechaza la inercia de los hombres que hoy viven.

La idea de patria –que interviene como componente de la acción dramática– no tiene más que una significación exte-

rior si la comparamos con esa verdad religiosa. Sean cuales fueran las apariencias, los símbolos que dirigen las emociones no son los que sirven para representar o para mantener la existencia militar de un pueblo. La existencia militar más bien excluye cualquier dramatización de esa índole. Parte de una negación brutal de toda significación profunda de la muerte y, cuando utiliza cadáveres, es para que sus vivos caminen más derechos. La *representación* más trágica que conoce es el desfile y, debido a que excluye cualquier posible depresión, es incapaz de fundar la vida común en la tragedia de la angustia. En este sentido, la patria condenada a asimilarse con la brutal pobreza militar dista mucho de ser suficiente para la unidad comunal de los hombres. En algunos casos puede volverse una fuerza de atracción que destruya las otras posibilidades, pero al estar esencialmente compuesta de fuerza armada, no puede ofrecerles a quienes sienten su atracción nada que responda a los grandes anhelos humanos: porque subordina *todo* a una utilidad *particular*; por el contrario, debe hacer que sus amantes entren, apenas seducidos, en el mundo inhumano y totalmente alienado de los cuarteles, de las prisiones militares, de las administraciones militares. En el curso de la crisis que actualmente oprime la existencia, la patria representa incluso el obstáculo más grave para esa unidad de la vida que –debemos decirlo con fuerza– no puede fundarse sino en una común conciencia de lo que es la existencia profunda: juego emocional y desgarrado de la vida con la muerte.

Numancia, justamente la expresión atroz de ese juego, no podía pues atribuirle un mayor sentido a la patria que al individuo que sufre solo. Pero Numancia adquirió de hecho para quienes asistieron al espectáculo un sentido que no afectaba al

drama individual ni al sentimiento nacional sino a la pasión política. La obra se realizó aprovechando la guerra de España. Es una paradoja evidente y es posible que semejante confusión tenga tan pocas consecuencias como la de los habitantes de Zaragoza que representaban la tragedia durante un asedio. Últimamente Numancia ha sido representada no solamente en París, sino en España, en iglesias quemadas, sin otro decorado que los vestigios del incendio y sin más actores que unos milicianos rojos. Los temas fundamentales de una existencia remota, los temas mitológicos crueles e inalterados que se desarrollan en la tragedia, ¿no son sin embargo igualmente ajenos al espíritu político que al espíritu militar?

Si debiéramos atenernos a las apariencias inmediatas, la respuesta tendría que ser afirmativa. No solamente un político, de cualquier partido, rechaza la consideración de las realidades profundas, sino que ha aceptado finalmente el juego de las alteraciones y los compromisos que hacen posibles precarias combinaciones de fuerza, e imposible la formación de una verdadera comunidad afectiva.

Además, entre las diversas oposiciones convulsivas de la historia, la que actualmente divide al conjunto de los países civilizados, la oposición del antifascismo y el fascismo, parece la más viciada. La comedia que opone –con tintes democráticos– el cesarismo soviético al cesarismo alemán muestra los tráficos que le bastan a una masa ceñida por la miseria, a merced de quienes la adulan con bajeza.

Existe no obstante una realidad que, detrás de esa fachada, atañe a los más profundos secretos de la existencia; sólo que al que pretende entrar en esa realidad le es necesario tomar al revés lo aceptado. Si la imagen de Numancia expresa la grandeza del pueblo en lucha contra la opresión de los poderosos, al mismo tiempo revela

que la lucha que se sostiene actualmente la mayoría de las veces carece de toda grandeza. Si se compara con Numancia, el movimiento antifascista parece un bullicio vacío, una vasta descomposición de hombres que sólo están unidos por sus rechazos.

Sólo es ilusión y facilismo el hecho de apreciar Numancia porque se ve en ella la expresión de la lucha actual. Pero la tragedia introduce en el mundo de la política una evidencia: que el combate entablado no tendrá sentido y no se volverá eficaz sino en la medida en que la miseria fascista encuentre frente a ella algo más que una negación agitada, la comunidad afectiva cuya imagen es Numancia.

El principio de esa transformación se expresa en términos simples. A LA UNIDAD CESARIANA QUE FUNDA UN JEFE, SE OPONE LA COMUNIDAD SIN JEFE VINCULADA POR LA IMAGEN OBSESIVA DE UNA TRAGEDIA. La vida exige que los hombres se reúnan, y los hombres no se reúnen sino mediante un jefe o mediante una tragedia. Buscar la comunidad humana SIN CABEZA es buscar la tragedia: la ejecución del jefe es en sí misma tragedia; sigue siendo una exigencia de tragedia. Se inicia entonces una verdad que cambiará el aspecto de las cosas humanas: EL ELEMENTO EMOCIONAL QUE LE DA UN VALOR OBSESIVO A LA EXISTENCIA COMÚN ES LA MUERTE.

Los misterios dionisíacos

Esa verdad "dionisíaca" no puede ser objeto de una propaganda. Y como por su propio movimiento convoca al poder, le otorga un sentido a la idea de una organización que gira en torno a profundos misterios.

Pero aquí misterio no tiene nada que ver con un vago esoterismo: se trata de verdades que desgarran, que absorben a quienes les son mostradas, mientras que la masa humana no las busca e incluso es impulsada por un movimiento que la aleja de ellas. El movimiento de disgregación de esa masa sólo puede ser compensado con solapada lentitud por lo que gravite de nuevo en torno a figuras de muerte.

Tan sólo en esa dirección abierta, donde todo desorienta hasta el límite de la embriaguez, las afirmaciones paradójicas de Sade dejan de ser para quien las acepta un escarnio y un juicio implacable.

Los hombres que no desean entrar en un camino consecuente y arduo no entenderán la frase:

Una nación ya envejecida y corrupta que valientemente se sacuda el yugo de su gobierno monárquico para adoptar uno republicano sólo se mantendrá mediante muchos crímenes, porque ya está en el crimen...

O bien:

De estos primeros principios se desprende... la necesidad de dictar leyes suaves y sobre todo eliminar para siempre la atrocidad de la pena de muerte, puesto que la ley, en sí misma fría, no podría ser accesible a las pasiones que pueden legitimar en el hombre la cruel acción de matar.

Aunque sólo son las afirmaciones menos claramente inhumanas de Sade. ¿Cómo podría tener sentido su doctrina de sangre para aquel que la considera justa pero no la vive en la conmoción? Porque "matar por placer" sólo sería una provocación literaria y la más inadmisible expresión de la hipocresía si la conciencia no fuera llevada con ello a un grado de extrema lucidez. La conciencia de que el placer de matar es la verdad plena de horror de aquel que no mata no puede perma-

necer velada ni tranquila, y hace que la existencia ingrese dentro del mundo increíblemente helado donde se desgarra.

¿Qué más podría significar el hecho de que durante varios años algunos de los hombres mejor dotados se hayan desvelado por romper su inteligencia en pedazos creyendo que así hacían estallar a la misma inteligencia? Dadá es generalmente considerado como un fracaso sin consecuencias, mientras que para otros se convierte en la risa que libera, una revelación que transfigura al ser humano.

En cuanto a las abismales lontananzas de Nietzsche, ¿no ha llegado la hora de pedir cuentas a quienes se encargaron de convertirlas en objeto de una curiosidad ecléctica? Muchas realidades dependen de la ley del todo o *nada*. Lo mismo pasa con Nietzsche. Nada serían los *Ejercicios* de San Ignacio si no fueran meditados en el mayor silencio ante todo lo demás (y cuando son meditados, se tornan una prisión sin salida). Lo que Nietzsche rompió no puede abrirse sino a quienes son llevados hacia delante por la necesidad de romper; los otros hacen con Nietzsche lo que hacen con todo: nada tiene sentido para ellos, descomponen lo que tocan. Es la ley del tiempo presente que un hombre cualquiera sea incapaz de pensar en algo y a la vez esté preso en todos los sentidos por ocupaciones completamente serviles que lo vacían de su realidad. Pero la existencia de ese hombre cualquiera terminará convirtiéndose en polvo y un día dejará de asombrarse de que un ser vivo no lo mire como el último límite de las cosas.

La suerte

La existencia no es verdaderamente humana –no se torna diferente de la existencia de las piedras o los pájaros– sino en la medida en que logra dotarse de un sentido. Un hombre que llevara una vida tan oscura que no tuviera sentido ni para él ni para los demás tendría la misma escasez de existencia que un alga: su nacimiento o su muerte ocurrirían en la vasta región de indiferencia donde el flujo infinito de las apariciones y el reflujo de las desapariciones se producen con una libertad que ninguna atención, ningún cuidado pueden hacer perceptible para la contemplación humana. En contra de ese vacío que escapa del nacimiento y la muerte animal o vegetal, todo lo que se le aparece a los hombres y es bello, trágico o maravilloso le otorga a sus vidas el sentido silencioso, formado en un momento perturbado de la atención, sin el cual sólo habría un sufrimiento duro de soportar o el vacío aún más insostenible. Pero no hay nada bello, nada grande... que no se encuentre *por suerte* y que no sea *raro*.

El sentido de la vida humana parece pues ligado a suertes escasas. Y como el *gran número* es necesariamente lo contrario de la suerte rara, resulta que nada puede tener humanamente sentido si se somete a la ley del gran número. Sin

duda esta verdad parece desagradable y muchos de los que secretamente la reconocen juzgarán que su expresión es inoportuna.

Es obvio que quienes se atienen a tal discreción generalmente no forman parte del gran número. Posiblemente esa verdad puede no estar dirigida contra la simplicidad de ese gran número, acaso tenga la intención de ofender a quienes se distinguen sin querer reconocerlo en absoluto.

Del gran número no proceden y no pueden proceder sino reducciones a la medida común y juicios conformes a la media: juicios y reducciones que le dan necesariamente valor a lo que no es suerte feliz ni mala suerte sino resultado insignificante. Cada vez que juzga racionalmente, es decir, siguiendo su naturaleza, lo que vale para el gran número es una existencia que descarta tanto la posibilidad de la desgracia como la de un destino fascinante. En la medida en que no admite nada que le sea ajeno, se niega a reconocer el valor de lo que sólo ha sucedido por la suerte; al menos se inclina a no reconocerlo sino bajo el sorprendente nombre de *mérito*. En verdad, el gran número habla de mérito porque dicha noción es aproximadamente reductible al esfuerzo y al *trabajo*, únicos métodos de que dispone para crear y para construir mientras que la suerte crea de golpe sin esfuerzo y sin trabajo (*mérito* tal vez sólo designa una feliz colaboración entre la suerte y el esfuerzo, pero mantiene la ilusión de que cada uno lograría cualquier resultado si se esforzara en ello). El inconveniente de la moral del gran número es que en definitiva reduce el valor de la vida humana al *trabajo útil* que es capaz de efectuar. Sería despreciable y además completamente vano desdeñar a los hombres que forman el gran número: la moral que se desprende de lo que los calculadores llaman la "ley de los grandes números" no permite que se culpe

al primero que aparezca, aun si esa moral desemboca en la amputación de la vida humana.

Allí donde sólo impere el gran número, no existiría evidentemente nada ni nadie que todavía pueda ser llamado responsable, nada que pueda admitir un *sentido* distinto de la ruina del que tenía. Sin duda alguna, es imposible enfrentarse a una fuerza de una naturaleza tan inexorablemente negativa. Pero quienes se distinguen del gran número, ¿están justificados en dejarse impresionar por éste, callarse, adularlo y sentir un gran malestar ante la idea de que se pudiera repetir en voz alta lo que dicen muy por lo bajo o lo que piensan?

Son evidentemente injustificables.

No existe nada más desalentador que un ser fuerte que se deja vencer por pereza o por temor.

En verdad, la "ley de los grandes números", cuyo efecto parece en principio no tener escapatoria, sólo es válida cuando las suertes raras que exceden la medida común aceptan benévolamente reducirse a ella. Es natural que las formas de existencia más ricas y más robustas impongan su valor a las mediocres. Ninguna coacción entra en juego en esa imposición. Una ley de la naturaleza mucho más consecuente que la de los grandes números surge de este efecto decisivo de la suerte: LA ESTRUCTURA DE TODO CONJUNTO ESTÁ DETERMINADA POR LOS ELEMENTOS QUE SON, EN RELACIÓN CON SUS POSIBILIDADES, SUERTES FELICES.

Cuanto menos, esa es la ley capital que preside el ordenamiento de la vida, pero la naturaleza, que el pensamiento indeciso de los hombres imagina esencialmente formada de

materia inerte, ofrece tal vez unas masas que escapan a esa ley de manera indiscutible.

Dado un conjunto cualquiera, no puede entonces ocurrir nada peor que el agotamiento de las suertes felices.

Cuando los hombres sienten molestia o incluso una especie de vergüenza al imaginar lo que los favorece y los hace llamar la atención, cuando las mujeres más hermosas sufren por el brillo que emana de ellas y sólo piensan en la *penitencia*, comienza una era de tristeza y depresión para los conjuntos humanos. Es cierto que esa molestia y ese sufrimiento son consecuencias de reacciones en sentido contrario. Las suertes humanas han sido utilizadas para fines particulares y, si se quiere, *consumidas* de modo egoísta fuera de los conjuntos donde habrían podido ser motivo de orgullo y un momento liberador de *fiesta*. Es natural que el alejamiento de las suertes haya desembocado en su negación. Pero nada entorpece más los juegos de la existencia humana que la sospecha o la denigración que se ligan a cada uno de sus "momentos privilegiados".

De allí resulta una lenta degradación de todas las formas de gloria. La necesidad de vincularse a alguna suerte nunca deja de agitar al gran número, pero las formas adulteradas lo cautivan en razón de las satisfacciones que brindan a la necesidad vulgar, que sin embargo aspira a que la suerte sea denigrada. Una existencia hecha de falsos diamantes, como la de una estrella de Hollywood, responde al mismo tiempo a las dos necesidades: permite que la multitud recupere los signos del destino humano más raro, sin los cuales la vida ya no tendría sentido; pero agrada a todos aquellos invadidos por la necesidad de denigración al concederle la gloria nada más que a algún actor tarifado.

LO SAGRADO

El laberinto

La negatividad, es decir, la integridad de la determinación.

HEGEL

I. La insuficiencia de los seres

LOS HOMBRES ACTÚAN PARA SER. Lo que no debe entenderse en el sentido negativo de la conservación (a fin de no ser arrojado fuera de la existencia por la muerte), sino en el sentido positivo de un combate trágico e incesante por una satisfacción casi inalcanzable. De la agitación incoherente a un sueño que agobia, de la charla al repliegue sobre sí mismo, del amor que trastorna al odio que endurece, la existencia unas veces debilita y otras realiza el "ser". Y no solamente los estados tienen una intensidad variable, sino que los diferentes seres "son" de manera desigual. Un perro que corre y ladra parece "ser" más que una esponja muda y adherente, la esponja más que el agua en la que permanece durante su vida, un hombre influyente más que un transeúnte sin nada.

En el primer movimiento en que la fuerza de que dispone el amo pone al esclavo a su merced, el amo priva al esclavo de una parte de su ser. Mucho después, como contrapartida, la

"existencia" del amo se empobrece en la medida en que se aleja de los elementos materiales de la vida. El esclavo enriquece su ser a medida que somete esos elementos mediante el trabajo al que su impotencia lo condena.

Los movimientos de degradación y agregación, contradictorios en el desarrollo difuso de la existencia humana, alcanzan una complejidad que asombra. La división fundamental de los hombres en esclavos y amos no es más que el umbral atravesado, el ingreso en el mundo de las funciones especializadas donde la "existencia" personal se vacía de su contenido: un hombre ya no es más que una parte de ser y su vida, comprometida en un juego de creación y destrucción que lo excede, parece una parcela degradada y carente de realidad. El hecho mismo de asumir el conocimiento como una función arroja al filósofo dentro del mundo de la inconsistencia mezquina y de la disección de los órganos abandonados por la vida. Alejado tanto de la acción como del sueño que refleja la acción y la hace resonar en las extrañas profundidades de las vidas en movimiento, ha perdido el mismo "ser" que eligió como el objeto de su inquieta comprensión. El "ser" crece en la agitación tumultuosa de una vida que no conoce límites: se debilita, se oculta si aquel que es al mismo tiempo "ser" y conocimiento se mutila reduciéndose al conocimiento.

La deficiencia puede aumentar más cuando el objeto del conocimiento ya no es el ser en general, sino un ámbito acotado, como un órgano, un problema matemático, una forma jurídica. La acción y el sueño en sí mismos no escapan de esa miseria (toda vez que son confundidos con la totalidad del ser), y en el inmenso abigarramiento de las vidas humanas se revela en general una insuficiencia sin límites. La existencia que asume como meta la felicidad de un trompetista o las

risotadas de una artesana de pueblo ya no es su cumplimiento, sino la irrisoria degradación de sí misma: su caída es comparable a la de un rey en el piso.

En la base de la vida humana, existe un *principio de insuficiencia*. Aisladamente, cada hombre se imagina a la mayoría de los demás como incapaces o indignos de "ser". En cualquier conversación libre, murmuradora, vuelve a aparecer como un tema divertido la conciencia de la vanidad o el vacío de nuestros semejantes: una conversación aparentemente estancada trasluce la huida ciega e impotente de toda vida hacia una culminación indefinible.

La suficiencia de cada ser es refutada sin tregua por cada uno de los otros. Incluso la mirada que expresa amor y admiración se dirige a mí como una duda que afecta mi realidad. Una carcajada o la expresión de repugnancia acogen cada gesto, cada frase o cada falta donde se trasluce mi profunda insuficiencia, así como unos sollozos responderían a mi muerte súbita, a una falta total e irremediable.

Esa inquietud de unos y otros aumenta y se amplifica debido a que en cada desvío, con una especie de náusea, los hombres descubren su soledad en una noche vacía. La noche universal en que todo se encuentra –y en seguida se pierde– parecería una existencia para nada, sin alcances, equivalente a la ausencia de ser, si no surgiera la naturaleza humana para darle su consecuencia dramática al ser y a la vida. Pero esa noche absurda termina de vaciarse de "ser" y de sentido cada vez que un hombre descubre en ella el mismo destino humano encerrado a su vez en un cómico atolladero, semejante a un bocinazo odioso y discordante. Lo que en mí exige que haya "ser" en el mundo, "ser" y no solamente la insuficiencia manifiesta de la naturaleza

no-humana o humana proyecta necesariamente, una que otra vez, como respuesta a la charlatanería humana, la suficiencia divina a través del espacio, como reflejo de una impotencia, de una enfermedad del ser aceptada servilmente.

II. El carácter compuesto de los seres y la imposibilidad de fijar la existencia en un *ipse* cualquiera

El ser es tan *incierto* en el mundo que puedo proyectarlo donde quiera, fuera de mí. Quien encierra al ser dentro del yo es un hombre inhábil, todavía incapaz de desbaratar las intrigas de la naturaleza. El ser en efecto no se halla en NINGUNA PARTE y era un juego fácil para una enfermiza astucia revelarlo como divino en la cumbre de la pirámide que forma la multitud de los seres que se componen a partir de la inmensidad de la materia más simple.

El ser podría encerrase en el electrón si precisamente no le faltara la *ipseidad* a ese elemento simple. El mismo átomo tiene una complejidad demasiado elemental para ser determinado *ipsealmente*[91]. El número de partículas que componen un ser interviene de una manera suficientemente grave y clara en la constitución de su *ipseidad*: si el cuchillo al que se le cambia indefinidamente el mango y luego la hoja pierde hasta la sombra de su *ipseidad*, no sucede lo mismo con una máquina en la cual habrían desaparecido después de cinco o

[91] Neologismo formado obviamente a partir del pronombre demostrativo latino *ipse*, utilizado en filosofía, y que indica la identidad de uno mismo consigo en oposición a los demás; por ejemplo: *ego ipse* quiere decir "yo mismo [y no otra persona]"; *ille ipse*: "él mismo; él en persona" (T.).

seis años, pieza por pieza, cada uno de los *numerosos* elementos que la conformaban cuando era nueva. Pero la *ipseidad* captada finalmente con esfuerzo en la máquina todavía no es más que una sombra.

A partir de una extrema complejidad el ser le impone a la reflexión más que la precariedad de una apariencia fugaz, pero esa complejidad –desplazándose gradualmente– se torna a su vez el laberinto donde extrañamente se extravía lo que había surgido.

Si una esponja es reducida por una operación de apisonamiento a un polvo de células, el polvo vivo formado por una multitud de seres aislados se pierde en la esponja nueva que se reconstituye. Un fragmento de sifonóforo es por sí solo un ser autónomo, sin embargo el sifonóforo entero del que forma parte el fragmento es apenas diferente de un ser que posee unidad. Sólo a partir de los animales lineales (gusanos, insectos, peces, reptiles, pájaros y mamíferos) las formas vivas individuales pierden definitivamente la facultad de constituir agregados unidos en un solo cuerpo. Pero mientras que no existen *sociedades* de seres no lineales, los animales superiores se agregan sin que nunca sus agregaciones den lugar a lazos corporales: los hombres, al igual que los castores o las hormigas, forman sociedades de individuos cuyos cuerpos son autónomos. Pero esa autonomía, ¿sería en relación con el ser apariencia última o simplemente error?

Toda la existencia, en lo que concierne a los hombres, se vincula en particular con el lenguaje, cuyos términos fijan su modo de aparición en el interior de cada persona. Una persona no puede concebir su existencia total, aunque sólo sea para sí misma, sino por medio de las palabras. Las palabras surgen en su cabeza cargadas con la muchedumbre de existencias hu-

manas o sobrehumanas con *relación* a la cual existe su existencia privada. Por lo tanto, el ser no está en ella si no es mediado por las palabras, que sólo arbitrariamente pueden ofrecerlo como "ser autónomo", pero profundamente es "ser en relación". Basta con seguir por poco tiempo la huella de los recorridos reiterados de las palabras para descubrir, en una visión desconcertante, la estructura laberíntica del ser humano. Lo que vulgarmente se llama *conocer* cuando un vecino *conoce* a su vecina nunca es más que la existencia por un instante *compuesta* (en el sentido en que toda existencia se compone; así el átomo compone su unidad de electrones variables), que *una vez* hizo de esos dos seres un *conjunto* tan real como sus partes. Un número limitado de frases intercambiadas, aun convencionales, ha bastado para crear la interpenetración banal de dos zonas existentes que se han yuxtapuesto. El hecho de que tras ese breve intercambio el vecino tenga conciencia de *conocer* a su vecina se opone al encuentro sin conocimiento en la calle y a la ignorancia de la multitud de los seres nunca encontrados del mismo modo que la vida se opone a la muerte. El *conocimiento* de los seres humanos aparece así como un modo de conexión biológica inestable pero tan real como las conexiones de las células en un tejido. El intercambio entre dos partículas humanas posee en efecto la facultad de sobrevivir a la separación momentánea.

Un hombre no es más que una partícula inserta en conjuntos inestables y entremezclados. Esos conjuntos se componen en la vida personal en forma de múltiples posibilidades, a partir del *conocimiento* que se cruza una vez como un umbral, y la existencia de la partícula de ninguna manera se puede aislar de esa composición que la agita en medio de un torbellino de encuentros efímeros. La extrema inestabilidad de las conexio-

nes sólo permite introducir como una ilusión pueril, aunque cómoda, una representación de la existencia aislada replegándose sobre sí misma.

De manera más general, *todo elemento aislable del universo aparece siempre como una partícula que puede entrar en la composición de un conjunto que lo trasciende. El ser nunca se encuentra sino como conjunto compuesto de partículas cuya autonomía relativa se mantiene.* Estos dos principios rigen la presencia incierta de un ser *ipse* a través de un trayecto que no deja de poner *todo* en cuestión. Surgido en el juego universal como una suerte imprevisible, convirtiéndose imperativamente y con extrema angustia en exigencia de universalidad, arrebatado hasta el vértigo por el movimiento que lo compone, el ser *ipse* que se considera universal no es más que un desafío lanzado a la inmensidad difusa que escapa a la violencia de su precariedad, la negación trágica de todo aquello que no sea su propia suerte de fantasma extraviado. Pero como hombre, se hunde en los meandros del *conocimiento* de sus semejantes que absorbe su sustancia para reducirla a un componente de aquello que supera la locura virulenta de su autonomía en la noche total del mundo.

Una abdicación y un inevitable cansancio –debido a que "ser" es por excelencia aquello que, deseado hasta la angustia, no puede soportarse– arrojan a los seres humanos al laberinto brumoso formado por la multitud de los "conocimientos" con los cuales pueden intercambiarse expresiones de vida y frases. Pero al mismo tiempo que con esa huida escapa de la angustia de "ser" –autónomo y aislado en la noche– un hombre es arrojado en la insuficiencia a menos que pueda recobrar fuera de sí el brillo enceguecedor que no había podido sopor-

tar dentro de sí, aunque sin esa intensidad de la cual su vida sólo es un empobrecimiento cuya vergüenza oscuramente siente.

III. La estructura del laberinto

Surgido de un inconcebible vacío en el juego de los seres en tanto satélite extraviado de dos fantasmas (uno barbudo y el otro, más suave, con la cabeza adornada por un moño), es primero en el padre y en la madre que lo trascienden donde el minúsculo ser humano encontró la ilusión de la suficiencia. Dentro de la complejidad y el enmarañamiento de los conjuntos a los que pertenece la partícula humana, nunca desaparece por completo ese modo de existencia satelital. El ser particular no se comporta únicamente como un elemento de un conjunto informe y sin estructura (parte del mundo de los "conocimientos" sin consecuencia y del palabrerío), sino también como elemento periférico que gravita en torno a un núcleo donde el ser se endurece. Lo que el niño extraviado había encontrado en la existencia segura de sí misma de los todopoderosos que lo cuidaban, el abandono del hombre lo busca en todas partes donde se produzcan nudos y concentraciones a través de una vasta incoherencia. Cada ser particular delega en el conjunto de aquellos que se ubican en el centro de las multitudes la tarea de realizar la totalidad inherente al "ser". Se contenta con participar en una existencia total, que aun en los casos más simples conserva un carácter difuso. Así se producen conjuntos relativamente estables cuyo centro es una ciudad, semejante en su forma primitiva a una corola que contiene como un doble pistilo a un soberano y a un dios. En el

caso en que varias ciudades abdiquen de su función de centro en beneficio de una sola, se forma un imperio en torno a una capital donde se concentran la soberanía y los dioses: la gravitación en torno a un centro degrada entonces la existencia de ciudades periféricas en el seno de las cuales se debilitan los órganos que constituían la totalidad del ser. Gradualmente, un movimiento de composición de conjuntos cada vez más complejos eleva el género humano hasta la universalidad, aunque parecería que la universalidad en su culminación hace estallar toda existencia y la descompone con violencia. Más que sostenerlos, el dios universal destruye los agregados humanos que promueven su fantasma. Él mismo no es más que muerte, ya sea que un delirio mítico lo ofrezca a la adoración como un cadáver acribillado de heridas, o que por su misma universalidad se vuelva más incapaz que cualquier otro para oponer al deterioro del ser las paredes agrietadas de la *ipseidad.*

IV. Las modalidades de la composición y de la descomposición del ser

La ciudad que se vacía poco a poco de su vida en provecho de otra más brillante y más capaz de atraer hacia ella es la imagen expresiva del juego de la existencia entablado en la composición. En razón de la atracción que compone, *la composición vacía los elementos de la mayor parte de su ser en beneficio del centro*, es decir, del ser compuesto. A lo cual se añade el hecho de que, en un ámbito dado, *si la atracción de un determinado centro es más fuerte que la de un centro vecino, este último centro decae.* La acción de polos de atracción

potentes a través del mundo humano reduce así, según su fuerza de resistencia, a una multitud de seres personales al estado de sombras vacías, en particular cuando el polo de atracción del que dependen se debilita en virtud de la interacción con otro polo más potente. Si consideramos así que los efectos de una corriente de atracción influyen sobre una forma de actividad más o menos arbitrariamente aislada, un modo de vestir creado en una ciudad determinada priva de valor a los vestidos usados hasta entonces y en consecuencia a quienes los usan en los límites de la influencia de la ciudad. Esa privación de valor es más fuerte si en una región vecina la moda de una ciudad más brillante ya ha desplazado la de la primera ciudad. El carácter objetivo de esas relaciones se inscribe en la realidad cuando el desprecio y la risa que se manifiestan en un centro no se compensan con algo en otra parte y ejercen una fascinación eficaz. El esfuerzo de la periferia por "seguir la moda" atestigua la impotencia de las partículas periféricas para existir por sí mismas.

La risa interviene en esas determinaciones de los valores del ser como expresión del recorrido de los movimientos de atracción a través de un campo humano. Se manifiesta siempre que un desnivel se produce bruscamente: caracteriza al conjunto de las existencias vaciadas como *ridículo*. Una especie de alegría incandescente –deslumbrante y súbita revelación de la presencia del ser– se libera cada vez que un aspecto impactante contrasta con su ausencia, en el vacío humano. La risa hunde en el vacío de la vida una mirada cargada con la violencia mortal del ser.

Pero la risa no es solamente composición de aquellos a los que reúne en una convulsión única, la mayoría de las veces descompone sin consecuencias, en ocasiones con una virulencia tan perniciosa que cuestiona la misma composición, los con-

juntos a través de los cuales funciona. La risa no afecta solamente las regiones periféricas de la existencia, su objeto no es solamente la existencia de los necios y de los niños (de los que permanecen vacíos o de los que todavía lo están): por una inversión necesaria, es devuelta del niño al padre y de la periferia al centro cada vez que el padre o el centro revelan a su vez una insuficiencia comparable a la de las partículas que gravitan en torno a ellos. Semejante insuficiencia central puede ser revelada ritualmente (tanto en saturnales o en una fiesta del asno como en las muecas pueriles del padre que divierte a su hijo). Puede ser despertada por la misma acción de los niños o de los "pobres" cada vez que un agotamiento disminuye y debilita la autoridad dejando ver su carácter precario. En ambos casos, se manifiesta una necesidad dominante y se descubre la naturaleza profunda del ser. El ser puede perfeccionarse, alcanzar la grandeza amenazante de la totalidad imperativa: tal cumplimiento no hace más que proyectarlo con mayor violencia en la noche vacía. La insuficiencia relativa de las existencias periféricas es insuficiencia absoluta en la existencia total. Por encima de las existencias cognoscibles, la risa recorre la pirámide humana como una red de olas sin fin que se reanudaran en todos los sentidos. Esa convulsión reiterada ahoga de un extremo al otro el ser innumerable del hombre, dilatada en el punto culminante por la agonía de Dios en una noche negra.

V. El monstruo en la noche del laberinto

El ser alcanza el resplandor deslumbrante en la aniquilación trágica. La risa no adquiere todo su alcance en cuanto al

ser sino en el momento en que se reconoce cínicamente, en la caída que la desencadena, como una representación de la muerte. No es solamente la composición de los elementos lo que constituye la incandescencia del ser, sino la descomposición en su forma mortal. El desnivel que provoca la risa común –que opone la *falta* de una vida absurda a la plenitud del ser logrado– puede ser sustituido por el que opone a la cumbre de la elevación imperativa el abismo oscuro que sustrae toda existencia. La risa es asumida así por la totalidad del ser. Renunciando a la malicia avara del chivo emisario, el ser mismo, en tanto es el conjunto de las existencias en el límite de la noche, se sacude espasmódicamente ante la idea de que el suelo se esfuma bajo sus pies. En la *universalidad* donde, debido a la soledad, desaparece la posibilidad de enfrentar la muerte, se vuelve clara la necesidad de emprender una lucha ya no con un conjunto igual, sino con la nada. EL UNIVERSAL se parece a un toro, unas veces absorbido en la indolencia de la animalidad y como abandonado a la palidez secreta de la muerte, otras veces precipitado por la rabia de abismarse en el vacío que un torero esquelético abre sin descanso frente a él. Pero el vacío que encuentra es también la desnudez que desposa EN TANTO ES UN MONSTRUO que asume con ligereza muchos crímenes, y ya no es, como el toro, juguete de la nada porque la misma nada es su juguete: no se arroja a ella sino para desgarrarla y para iluminar la noche, por un instante, con una risa inmensa, a la cual nunca habría llegado si la nada no se abriera totalmente bajo sus pies.

La conjuración sagrada

Una nación ya vieja y corrompida que valientemente se sacudiera el yugo de su gobierno monárquico para adoptar uno republicano, sólo se mantendría mediante muchos crímenes, puesto que ya está en el crimen, y si quisiera pasar del crimen a la virtud, es decir, de un estado violento a un estado calmo, caería en una inercia cuyo resultado inmediato sería su ruina segura.

SADE

Lo que tenía un aspecto político y creía ser político, un día se descubrirá como movimiento religioso.

KIERKEGAARD

Actualmente solitarios, ustedes que viven separados, serán algún día un pueblo. Quienes se señalaron a sí mismos un día formarán un pueblo señalado y de ese pueblo nacerá la existencia que supere al hombre.

NIETZSCHE

Lo que hemos emprendido no debe confundirse con ninguna otra cosa, no puede limitarse a la expresión de un pensamiento ni mucho menos a lo que se considera justamente como arte.

Es necesario producir y comer: muchas cosas son necesarias pero todavía no son nada y lo mismo ocurre con la agitación política.

¿Quién, antes de haber luchado hasta el fin, piensa en hacerle lugar a hombres a los que es imposible mirar sin sentir la necesidad de destruirlos? Pero si no se pudiera encontrar nada más allá de la actividad política, la avidez humana sólo se toparía con el vacío.

SOMOS FEROZMENTE RELIGIOSOS y en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que hoy se reconoce, una exigencia interior hace que seamos igualmente imperiosos.

Lo que emprendemos es una guerra.

Es hora de abandonar el mundo de los civilizados y sus luces. Es demasiado tarde para empeñarse en ser razonable e instruido, lo que ha llevado a una vida sin atractivos. Secretamente o no, es necesario volvernos totalmente diferentes o dejar de ser.

El mundo al que hemos pertenecido no ofrece nada para amar además de cada insuficiencia individual: su existencia se limita a su comodidad. Un mundo que no puede ser amado hasta morir –de la misma manera que un hombre ama a una mujer– representa solamente el interés y la obligación del trabajo. Si se compara con los mundos desaparecidos, resulta odioso y se muestra como el más fallido de todos. En los mundos desaparecidos, fue posible perderse en el éxtasis, lo cual es imposible en el mundo de la vulgaridad instruida. Las ventajas de la civilización son compensadas por la manera en

que los hombres se aprovechan de ellas: los hombres actuales las aprovechan para convertirse en los más degradantes de todos los seres que han existido.

La vida siempre transcurre en un tumulto sin cohesión aparente, pero no encuentra su grandeza y su realidad sino en el éxtasis y en el amor extático. Quien se empeña en ignorar o en desestimar el éxtasis es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis. La existencia no es solamente una vida agitada, es una danza que impulsa a danzar con fanatismo. El pensamiento que no tiene como objeto un fragmento muerto existe interiormente de igual modo que las llamas.

Hay que llegar a ser lo bastante firme e inquebrantable para que la existencia del mundo de la civilización parezca finalmente insegura.

Es inútil responder a quienes pueden creer en la existencia de ese mundo y autorizarse en él: cuando hablan, es posible mirarlos sin escucharlos y, mientras se los mira, no "ver" sino lo que existe lejos detrás de ellos. Hay que rechazar el tedio y vivir solamente de lo que fascina.

Sería vano agitar e intentar atraer a ese camino a quienes tienen veleidades tales como pasar el tiempo, reír o volverse individualmente extravagantes. Hay que avanzar sin mirar atrás y sin tomar en cuenta a quienes no tienen la fuerza para olvidar la realidad inmediata.

La vida humana está excedida por servir de cabeza y de razón al universo. En la medida en que se convierte en esa cabeza y esa razón, en la medida en que se vuelve necesaria para el universo, acepta una servidumbre. Cuando no es libre, la existencia se torna vacía o neutra, y cuando es libre, es un juego. La Tierra, mientras sólo engendraba cataclismos, árboles o pájaros, era un universo libre: la fascinación de la libertad

se ensombreció cuando la Tierra produjo un ser que exige la necesidad como una ley por encima del universo. El hombre sin embargo siguió siendo libre para no responder más a ninguna necesidad: es libre de parecerse a todo lo que no es él en el universo. Puede descartar el pensamiento de que él o Dios impide que el resto de las cosas sea absurdo.

El hombre se escapó de su cabeza como el condenado de la prisión. Encontró más allá de sí mismo no a Dios, que es la prohibición del crimen, sino a un ser que ignora la prohibición. Más allá de lo que soy, encuentro a un ser que me hace reír porque no tiene cabeza, me llena de angustia porque está hecho de inocencia y de crimen: sostiene un arma de hierro en su mano izquierda, unas llamas similares a un sagrado corazón en su mano derecha. En una misma erupción reúne el Nacimiento y la Muerte. No es un hombre. Tampoco es un dios. No es yo, pero es más yo que yo: su vientre es el dédalo en el que se ha extraviado, en el que me extravío con él y me recobro siendo él, es decir, monstruo.

Lo que pienso y lo que imagino, no lo pensé ni lo imaginé solo. Escribo en una pequeña casa fría de una aldea de pescadores, un perro acaba de ladrar en la noche. Mi habitación está cerca de la cocina donde André Masson se mueve felizmente y canta: en el mismo momento en que escribo esto, acaba de poner en un fonógrafo el disco de la obertura de "Don Juan". Más que cualquier otra cosa, la obertura de "Don Juan" une lo que me ha tocado de existencia con un desafío que me abre al rapto fuera de mí mismo. En este mismo instante, miro a este ser acéfalo, el intruso que componen dos obsesiones igualmente absortas, que se convierte en la "Tumba de Don Juan". Cuando hace unos días estaba con André

Masson en esa cocina, sentado, con un vaso de vino en la mano, mientras él, imaginándose de pronto su propia muerte y la de los suyos, con la vista fija, sufriendo, casi gritaba que era preciso que la muerte se volviera una muerte afectuosa y apasionada, gritando su odio hacia un mundo que impone aun sobre la muerte su pata de empleado, no podía dudar más de que el destino y el tumulto infinito de la vida humana se abrirían para quienes ya no podían existir como ojos reventados sino como videntes arrebatados por un sueño perturbador que no puede pertenecerles.

Tossa, 29 de abril de 1936.

El aprendiz de brujo[92]

I. La ausencia de necesidad es más desdichada que la ausencia de satisfacción

Un hombre lleva consigo un gran número de necesidades que debe satisfacer para evitar el infortunio. Pero la desgracia puede afectarlo aunque no experimente ningún sufrimiento. La mala suerte puede privarlo de los medios para subvenir a sus necesidades: pero no resulta menos afectado cuando alguna de sus necesidades le falta. La ausencia de virilidad la ma-

[92] Este texto no constituye exactamente un estudio sociológico, sino la definición de un punto de vista tal que los resultados de la sociología puedan aparecer como respuestas a las aspiraciones más viriles, no a una preocupación científica especializada. La misma sociología en efecto difícilmente puede evitar la crítica de la ciencia pura en tanto ésta es un fenómeno de disociación. Si el hecho social representa por sí solo la totalidad de la existencia, no siendo la ciencia más que una actividad fragmentaria, la ciencia que examina el hecho social no puede alcanzar su objeto si éste, en la medida en que lo alcanza, se vuelve la negación de sus principios. La ciencia sociológica exige pues, sin duda, condiciones diferentes de las de las disciplinas que se refieren a aspectos disociados de la naturaleza. Parece haberse desarrollado –particularmente en Francia– en la medida en que aquellos que la asumieron tuvieron conciencia de la coincidencia entre el hecho social y el hecho religioso. Los resultados de la sociología francesa , sin embargo, se arriesgan a parecer inexistentes, si la cuestión de la *totalidad* no se plantea previamente en toda su amplitud.

yoría de las veces no ocasiona sufrimiento ni infortunio; no es la satisfacción lo que le falta a aquel que se ve así disminuido: sin embargo es temida como una desgracia.

Hay entonces un primer mal que no es sentido por quienes lo sufren: sólo es un mal para quien debe considerar la amenaza de una mutilación futura.

La tisis que destruye los bronquios sin provocar sufrimiento sin ninguna duda es una de las enfermedades más perniciosas. Lo mismo ocurre con todo aquello que descompone sin estridencia, sin que sea concebible que uno pueda tomar conciencia de ello. El mayor de los males que afectan a los hombres tal vez sea la reducción de su existencia al estado de órgano servil. Pero nadie advierte que es desesperante convertirse en político, escritor o científico. Por lo tanto es imposible remediar la insuficiencia que debilita a quien renuncia a volverse un hombre entero para no ser más que una de las funciones de la sociedad humana.

II. El hombre privado de la necesidad de ser hombre

El mal no sería grave si sólo afectara a un determinado número de hombres desprovistos de suerte. Quien considera la gloria de sus obras literarias como el cumplimiento de su destino podría engañarse sin que la vida humana fuera arrojada a un desfallecimiento general. Pero no hay nada más allá de la ciencia, de la política y del arte, que se supone viven aislados, cada uno para sí, como otros tantos servidores de un muerto.

La mayor parte de la actividad está sometida a la producción de bienes útiles, sin que parezca posible un cambio

decisivo, y el hombre está excesivamente obligado a hacer de la esclavitud del trabajo un límite infranqueable. No obstante, el absurdo de una existencia tan vacía compromete también al esclavo para que complete su producción mediante una respuesta fiel a lo que el arte, la política o la ciencia le piden que sea y que crea: allí encuentra todo lo que puede tomar a su cargo en el destino humano. Los "grandes hombres" que se ejercitan en esos ámbitos constituyen así un límite para todos los demás. Y ningún sufrimiento alarmante se une a ese estado de semimuerte; apenas la conciencia de una depresión (agradable cuando coexiste con el recuerdo de tensiones decepcionantes).

Es lícito para el hombre no amar nada. Pues el universo sin causa y sin meta que lo ha engendrado no le ha concedido necesariamente un destino aceptable. Pero el hombre que tiene miedo del destino humano y que no puede soportar el encadenamiento de la avidez, los crímenes y las miserias, tampoco puede ser viril. Si se aparta de sí mismo, ni siquiera tiene un motivo para consumirse en el lamento. No puede tolerar la existencia que le toca sino a condición de olvidar lo que ésta verdaderamente es. Los artistas, los políticos, los científicos asumen la tarea de mentirle: entonces quienes dominan la existencia casi siempre son aquellos que saben mentirse mejor a sí mismos, y que en consecuencia les mienten mejor a los demás. En tales condiciones, la virilidad decae tanto como el amor al destino humano. Todos los pretextos son bienvenidos para soslayar la imagen heroica y seductora de nuestra suerte: en un mundo donde la necesidad de ser hombre está ausente, ya no hay lugar más que para el rostro sin atractivo del hombre útil.

Pero aunque tal ausencia de necesidad sea lo peor que puede ocurrir, es experimentada como una beatitud. El daño no

se revela sino cuando la persistencia del "amor fati" convierte a un hombre en un ser ajeno al mundo presente.

III. El hombre de ciencia

El "hombre privado por el miedo de la necesidad de ser hombre" ha puesto su mayor esperanza en la ciencia. Ha renunciado al carácter de *totalidad* que habían tenido sus actos mientras quería vivir su destino. Pues el acto de ciencia debe ser autónomo y el científico excluye cualquier interés humano ajeno al deseo del conocimiento. Un hombre que asume la tarea de la ciencia ha sustituido el anhelo del destino humano por vivir con el de la verdad por descubrir. Pasa de la totalidad a una parte, y la dedicación a esa parte exige que las otras ya no importen. La ciencia es una función que no se desarrolla sino después de haber ocupado el lugar del destino al que debía *servir*. Pues no podía hacer nada mientras era sierva.

Resulta paradójico que una función no haya podido efectuarse sino a condición de considerarse como un fin libre.

El conjunto de conocimientos de que dispone el hombre se debe a esta especie de superchería. Y si es verdad que el ámbito de lo humano se ha incrementado, fue en beneficio de una existencia lisiada[93].

[93] No implica que la ciencia debe ser rechazada... Sólo se critican sus estragos *morales*, aunque no es imposible superarlos. Incluso es necesario en lo que concierne a la sociología superarlos en nombre del principio del conocimiento (véase la nota precedente).

IV. El hombre de ficción

La función que se atribuye el arte es más ambigua. No siempre parece que el escritor o el artista hayan aceptado renunciar a la existencia, y su abdicación es más difícil de descubrir que la del hombre de ciencia. Lo que el arte o la literatura expresan no tiene el aspecto de pájaro descerebrado de las leyes científicas; las turbias figuras que componen, en contra de la realidad metódicamente representada, aparecen incluso revestidas de una impactante seducción. ¿Pero qué significan esos fantasmas pintados, esos fantasmas escritos, invocados para hacer al mundo en que nos despertamos un poco menos indigno de ser frecuentado por nuestras existencias ociosas? Todo es *falso* en las imágenes de la fantasía. Y todo es falso con una mentira que ya no conoce la vacilación ni la vergüenza. Los dos elementos esenciales de la vida se hallan así rigurosamente disociados. La verdad que persigue la ciencia no es verdadera sino a condición de estar desprovista de sentido y nada tiene sentido sino a condición de que sea ficción.

Los servidores de la ciencia han excluido al destino humano del mundo de la verdad, y los servidores del arte han renunciado a formar un mundo verdadero con eso que un destino ansioso los obliga a hacer aparecer. Aunque no por ello es fácil escapar a la necesidad de alcanzar una vida real y no ficticia. Los servidores del arte pueden decirse que crean la existencia fugitiva de las sombras: no están menos obligados a ingresar también en vida dentro del reino de lo verdadero, del dinero, la gloria y el rango social. Por lo tanto les resulta imposible no tener una vida defectuosa. A menudo piensan que están poseídos por lo que imaginan, pero lo que no tiene

existencia verdadera no posee nada: sólo están verdaderamente poseídos por sus carreras. El romanticismo sustituye a los dioses que poseen desde el exterior por el destino desgraciado del poeta, pero con ello lejos está de escapar de la invalidez: sólo pudo convertir a la desgracia en una nueva forma de carrera y ha vuelto más penosas las mentiras de aquellos a los que no mataba.

V. La ficción puesta al servicio de la acción

La hipocresía ligada a la carrera y, de manera más general, al *yo* del artista o del escritor, induce a poner las ficciones al servicio de alguna realidad más sólida. Si bien es cierto que el arte y la literatura no conforman un mundo autosuficiente, pueden subordinarse al mundo real, contribuir a la gloria de la Iglesia o del Estado o, si ese mundo está dividido, a la acción y a la propaganda religiosa o política. Pero en tal caso no queda más que un ornamento o un servicio para otro. Si las mismas instituciones a las que sirve estuvieran impulsadas por el movimiento contradictorio del destino, el arte encontraría la posibilidad de servir a la existencia profunda y expresarla; cuando se trata de organizaciones cuyos intereses están unidos a circunstancias, a comunidades particulares, el arte introduce una confusión entre la existencia profunda y la acción partidaria que a veces desconcierta también a los mismos partidarios.

La mayoría de las veces el destino humano sólo puede ser vivido en la ficción. Pero el hombre de la ficción sufre por no cumplir él mismo ese destino que describe; sufre al no salir de la ficción más que en su carrera. Intenta entonces hacer que

los fantasmas que lo obsesionan ingresen al mundo real. Pero apenas pertenecen al mundo que la acción torna verdadero, apenas el autor los vincula con una verdad particular, pierden el privilegio que tenían de cumplir la existencia humana hasta el fin: no son más que los reflejos tediosos de un mundo fragmentario.

VI. El hombre de acción

Si la verdad que revela la ciencia está privada de sentido humano, si las *ficciones* de la mente sólo responden a la voluntad extraña del hombre, el cumplimiento de esa voluntad exige que esas ficciones sean *convertidas en realidades*. Quien es poseído por una necesidad de crear no hace más que sentir la necesidad de ser hombre. Pero renuncia a esa necesidad cuando renuncia a crear algo más que fantasías y mentiras. Sólo sigue siendo viril al procurar transformar la realidad de acuerdo con lo que piensa: cada fuerza reclama en él que el mundo fallido en el que ha aparecido se someta al capricho del sueño.

No obstante, la mayoría de las veces esa necesidad sólo aparece en forma velada. Parece vano limitarse a reflejar la realidad como la ciencia, y vano también evadirse de ella como la ficción. Sólo la acción se propone transformar el mundo, es decir, volverlo similar al sueño. "Actuar" resuena en los oídos con el estrépito de las trompetas de Jericó. No hay otro imperativo que posea una eficacia más brusca, y para quien lo escucha, la necesidad de pasar a los actos se impone sin posibilidad de demoras y sin condiciones. Pero quien le pide a la acción que realice la voluntad que lo impulsa recibe rápida-

mente extrañas respuestas. El neófito aprende que la voluntad de acción eficaz es la que se limita a los sueños tristes. Lo acepta: comprende entonces lentamente que la acción sólo le dejará el beneficio de haber actuado. Creía transformar el mundo según su sueño, no hacía más que transformar su sueño a la medida de la más pobre realidad: sólo puede ahogar en él la voluntad que traía *a fin de poder ACTUAR.*

VII. La acción modificada por el mundo, impotente para modificarlo

La primera renuncia que reclama la acción a quien pretende actuar es que reduzca su sueño a las proporciones descritas por la ciencia. El anhelo de darle al destino humano otro campo que no sea la ficción es despreciado por los doctrinarios de la política. No puede ser descartado en la práctica de los partidos extremos que exigen de los militantes que pongan en juego su vida. Pero el destino de un hombre no se vuelve real sólo por el hecho de combatir. Es preciso además que ese destino se confunda con el de las fuerzas en cuyas filas enfrenta la muerte. Y los doctrinarios que disponen de ese destino lo reducen al bienestar igual para todos. El lenguaje de la acción sólo admite una fórmula conforme a los principios racionales que rigen la ciencia y la mantienen ajena a la vida humana. Nadie piensa que una acción política pueda definirse y tomar forma bajo el aspecto personal de los héroes legendarios. El justo reparto de los bienes materiales y culturales sólo responde a la preocupación que los invade para evitar todo lo que se parezca al rostro humano y a sus expresiones de deseo

ávido o de feliz desafío ante la muerte. Están convencidos de que es odioso dirigirse a la multitud en lucha como a una turba de héroes ya moribundos. Hablan entonces en el lenguaje del interés a quienes de alguna manera ya están chorreando sangre de sus propias heridas.

Los hombres de acción siguen o sirven a *lo que existe.* Si su acción es una revuelta, aún persiguen *lo que existe* cuando se hacen matar para destruirlo. El destino humano de hecho los posee cuando destruyen: se les escapa desde el momento en que no tienen más que la voluntad de ordenar su mundo sin rostro. Apenas la destrucción ha terminado, se hallan igual que otros en la sucesión, a merced de lo que han destruido, que entonces comienza a reconstruirse. Los sueños que la razón y la ciencia habían reducido a fórmulas vacías, los sueños amorfos dejan de ser ya otra cosa que polvo levantado con el paso de la ACCIÓN. Sometidos, y rompiendo todo lo que no es doblegado por una necesidad que sienten antes que los demás, los hombres de acción se entregan ciegamente a la corriente que los lleva y que su agitación impotente acelera.

VIII. La existencia disociada

La existencia dividida así en tres fragmentos ha dejado de ser la *existencia*: no es más que arte, ciencia o política. Allí donde la simplicidad salvaje había hecho que unos hombres dominaran, ya no hay más que científicos, políticos y artistas. La renuncia a la existencia a cambio de la función es la condición que han suscripto todos ellos. Algunos científicos tienen preocupaciones artísticas o políticas; los políticos, los artistas

también pueden mirar fuera de sus respectivos ámbitos: no hacen más que adicionar tres invalideces que no conforman un hombre sano. Una totalidad de la existencia tiene poco que ver con una colección de capacidades y de conocimientos. No se puede dividir en partes, como tampoco un cuerpo vivo. La vida es la unidad viril de los elementos que la componen. Contiene en ella la simplicidad de un hachazo.

IX. La existencia plena y la imagen del ser amado

La existencia simple y fuerte que aún no ha sido destruida por el servilismo funcional solamente es posible en la medida en que ha dejado de subordinarse a un proyecto particular, como actuar, pintar o medir: depende de la *imagen del destino*, del mito seductor y peligroso con el que silenciosamente se siente solidaria. Un ser humano está disociado cuando se *dedica* a un trabajo útil, que no tiene sentido para él mismo: no puede hallar la plenitud de la existencia total que seduce. La virilidad no es otra cosa que la expresión de ese principio: cuando un hombre ya no tiene la fuerza de responder a la imagen de la desnudez deseable, reconoce la pérdida de su integridad viril. Y así como la virilidad se vincula a la atracción de un cuerpo desnudo, la existencia plena se vincula a cualquier imagen que despierte esperanza o espanto. En ese mundo disuelto, EL SER AMADO se ha convertido en la única potencia que conserva la virtud de restablecer el calor de la vida. Si ese mundo no fuera recorrido sin cesar por los movimientos convulsivos de los seres que se buscan unos a otros, si no fuera transfigurado por el rostro "cuya ausencia es dolo-

rosa", tendría la apariencia de una burla lanzada a los que hace nacer: la existencia humana se presentaría en estado de recuerdo o de film de los países "salvajes". Es necesario salir de la ficción con un sentimiento alterado. Lo perdido, lo trágico, la "deslumbrante maravilla" que un ser posee en el fondo de sí mismo ya sólo puede ser encontrado en una cama. Es cierto que el polvo satisfecho y los anhelos disociados del mundo presente invaden también las habitaciones, pero las habitaciones cerradas siguen siendo, en el vacío mental casi ilimitado, otros tantos islotes donde las figuras de la vida se recomponen.

X. El carácter ilusorio del ser amado

La imagen del ser amado aparece en primer lugar con un brillo precario. Ilumina al mismo tiempo que atemoriza a quien la sigue con la mirada. Éste se aparta y se ríe de su pueril agitación si ubica en primer término la preocupación por sus funciones. Un hombre que se ha vuelto "serio" considera fácil hallar la existencia en otra parte, antes que en la respuesta que debe darle a ese requerimiento. No obstante, aun cuando algún otro menos grave se deje excitar por la seducción que le causa miedo, también debe reconocer el carácter ilusorio de una imagen semejante.

Porque basta con vivir para desmentirla. Comer, dormir, hablar la vacían de sentido. Si un hombre encuentra a una mujer y se le hace evidente que el destino en sí mismo está allí, todo lo que entonces lo invade del mismo modo que una tragedia silenciosa es incompatible con las idas y venidas

necesarias de esa mujer. La imagen en la cual por un instante el destino se ha tornado viviente se ve así proyectada en un mundo ajeno a la agitación cotidiana. La mujer hacia la cual se dirige un hombre como el destino humano encarnado para él ya no pertenece al espacio del que dispone el dinero. Su dulzura escapa del mundo real por donde pasa sin dejarse encerrar, lo mismo que un sueño. La desgracia corroerá la mente de quien se deje poseer por la necesidad de reducirla. Su realidad es tan dudosa como un fulgor vacilante, que la noche torna violento.

XI. El mundo verdadero de los amantes

Sin embargo, la primera apariencia dudosa de dos amantes que se reúnen en su noche prefijada no es de la misma naturaleza que las ilusiones del teatro o de los libros. Pues el teatro y la literatura no pueden crear por sí solos *un mundo en que se encuentren seres.* Las más desgarradoras visiones imaginadas por el arte nunca han creado más que un lazo fugaz entre aquellos a quienes afectaron. Cuando se encuentran, deben contentarse con expresar lo que sintieron mediante frases que sustituyen reacciones comunicables por la comparación y el análisis. Mientras que los amantes se comunican aun en lo más profundo de un silencio donde cada movimiento cargado de ardiente pasión tiene la capacidad de causar éxtasis. Sería vano negar que la hoguera así encendida constituye un mundo real, el mundo donde los amantes se encuentran tal como aparecieron una vez, cuando cada uno de ellos adquirió la figura conmovedora del destino del otro. Así, el movimiento

tempestuoso del amor hace verdadero lo que el primer día no era más que una ilusión.

El obstáculo encontrado por las actividades fragmentarias que ignoran a los demás –por la acción que ignora el sueño– es franqueado entonces cuando dos seres enamorados unen sus cuerpos. Las sombras perseguidas hasta abrazarlas no maravillan menos que las lejanas criaturas de las leyendas. La aparición de una mujer, de repente, parece pertenecer al mundo trastocado del sueño; pero la posesión arroja la figura soñada, desnuda y anegada de placeres, al mundo estrictamente real de una habitación.

La acción feliz es la "hermana del sueño" sobre la misma cama donde el secreto de la vida le es revelado al conocimiento. Y el conocimiento es el descubrimiento extasiado del destino humano, en ese espacio preservado donde la ciencia –al igual que el arte o la acción práctica– ha perdido la posibilidad de dar un sentido fragmentario a la existencia[94].

XII. Los conjuntos de azares

La renuncia al sueño y la voluntad práctica del hombre de acción no representan pues los únicos medios para alcanzar el

[94] La descripción del "mundo de los amantes" en este texto no tiene más que un valor *demostrativo*. Ese mundo constituye una de las escasas posibilidades de la vida actual y su realización presenta un aspecto mucho menos alejado de la totalidad de la existencia que los mundos del arte, de la política o de la ciencia. Sin embargo, no efectúa la vida humana. En todo caso, sería un error considerarlo como la forma elemental de la sociedad. La concepción según la cual la pareja estaría en la base del hecho social debió ser abandonada por razones que parecen decisivas.

mundo real. El mundo de los amantes no es menos *verdadero* que el de la política. Absorbe incluso la totalidad de la existencia, algo que la política no puede hacer. Y sus caracteres no son los del mundo fragmentario y vacío de la acción práctica, sino los que pertenecen a la *vida humana* antes de que fuera servilmente reducida: el mundo de los amantes se construye, como la vida, a partir de un *conjunto de azares que da la respuesta esperada a una voluntad de ser ávida y potente.*

Lo que determina la elección del ser amado –de modo que la posibilidad de otra elección, imaginada con lógica, inspira horror– puede reducirse en efecto a un *conjunto de azares.* Simples coincidencias disponen el encuentro y componen la figura femenina del destino a la que un hombre se siente ligado, en ocasiones hasta morir. El valor de esa figura depende de exigencias que obsesionan desde hace tanto tiempo y son tan difíciles de satisfacer que le dan al ser amado los colores de la extrema suerte. Cuando una configuración de cartas inicia un juego, decide la suerte de las apuestas: el encuentro inesperado de una mujer, de la misma manera que la mano de cartas afortunada, dispone de la existencia. Pero la mejor mano no tiene sentido sino cuando las condiciones en que toca permiten apoderarse del dinero en juego. La figura ganadora no es más que una combinación arbitraria: la avidez de ganancia y la ganancia la vuelven real. Por sí solas las *consecuencias* le dan un carácter verdadero a conjuntos de azares que no tendrían sentido si el capricho humano no los hubiese elegido. El encuentro con una mujer no sería más que una emoción estética sin la voluntad de poseerla y de tornar verdadero lo que su aparición parecía significar. Sólo una vez conquistada, o perdida, la imagen fugitiva del destino deja de ser una figura aleatoria para convertirse en la realidad que detiene la suerte.

Una "ávida y potente voluntad de ser" es por lo tanto la condición de la verdad; pero el *individuo aislado* nunca posee el poder para crear un mundo (no lo intenta sino cuando él mismo está en poder de fuerzas que lo hacen un *alienado*, un loco): la coincidencia de las voluntades no es menos necesaria para el nacimiento de los mundos humanos que la coincidencia de las figuras azarosas. Sólo el acuerdo de los amantes, como el de la mesa de los jugadores, crea la realidad viva con correspondencias todavía informes (cuando falla el acuerdo, la desgracia, en la cual el amor sigue siendo real, también es la consecuencia de una primera complicidad). El acuerdo entre dos, o entre varios, se añade además a la creencia general que le da valor a figuras ya descritas. La significación del amor está determinada en las leyendas que ilustran el destino de los amantes en la mente de todos.

Pero esa "ávida voluntad de ser", incluso por el hecho de que es *común*, no es semejante en nada a la voluntad que delibera e interviene. Es voluntad como intrepidez ciega ante la muerte y, a semejanza de quien enfrenta una línea de fuego, debe remitirse en gran medida al *azar*. Sólo un movimiento *azaroso* puede dar la respuesta que la pasión oscura le reclama a la aparición fortuita de los "conjuntos". Un buen juego no tiene valor sino cuando las cartas se han mezclado, cortado y no están dispuestas por un arreglo anterior que constituiría la *trampa*. La misma decisión del jugador debe ser *azarosa*, al ignorar el juego de los demás participantes. La fuerza secreta de los *seres amados* y el valor de su conjunción tampoco pueden resultar de decisiones o de intenciones establecidas de antemano. Por cierto, aun más allá de la prostitución o del matrimonio, el mundo de los amantes sigue estando más entregado a la trampa que el del juego. No hay un límite

preciso sino numerosos matices entre el encuentro ingenuo de personajes incapaces de segundas intenciones y la coquetería impúdica que sin cesar realiza supercherías y maniobras. Pero sólo la inconsciencia ingenua tiene la capacidad de conquistar el mundo de milagros donde los amantes se encuentran.

El azar, la suerte, que le disputa la vida a la disposición teleológica, al ordenamiento de los medios y de los fines, prevalece así al surgir con un ímpetu divino. La inteligencia desde hace tiempo ha dejado de percibir el universo dentro de la razón que prevé. La misma existencia se sabe a disposición del azar desde el momento en que se considera a la altura del cielo estrellado o de la muerte. Se reconoce en su magnificencia hecha a imagen de un universo que no ha sido mancillado por el mérito o la intención.

XIII. El destino y el mito

Es imposible pensar sin caer de inmediato en una larga angustia ante la muchedumbre que se aparta de este imperio "horrible" del azar. Esa muchedumbre exige en efecto que una vida *garantizada* no dependa más que del cálculo y la decisión apropiados. Pero la vida "que se mide solamente con la muerte" se les escapa a quienes pierden el gusto de arder, como lo hacen los amantes y los jugadores, a través de "las llamas de la esperanza y el espanto". El destino humano busca lo que el azar caprichoso proponga. Aquello con que la razón sustituye la rica proliferación de los azares ya no es una

aventura por vivir sino la solución vacía y correcta de las dificultades de la existencia. Los actos insertos en un fin racional no son más que respuestas ante la necesidad sufrida servilmente. Los actos comprometidos en la persecución de las imágenes seductoras de la suerte son los únicos que responden a la necesidad de vivir a semejanza de las llamas. Porque es humano arder y consumirse hasta el suicidio frente a la mesa de bacará: aun si las cartas hacen aparecer una forma degradada de la buena o la mala fortuna, lo que representan, ganancia o pérdida de dinero, posee también la virtud de expresar el destino (la dama de pique a veces significa la muerte). Por el contrario, es inhumano entregar la existencia al encadenamiento de los actos útiles. Una parte de las disponibilidades humanas está inevitablemente dedicada a velar por los sufrimientos de los que hay que librarse, el hambre, el frío, las obligaciones sociales. Lo que escapa a la servidumbre, la vida, se juega, es decir, se sitúa en las oportunidades que se encuentran.

La vida se juega: el proyecto del destino se realiza. Lo que no era más que una figura soñada se convierte en mito. Y el mito *vivo*, que la minucia intelectual sólo conoce *muerto* y que examina como el conmovedor error de la ignorancia, el mito-mentira representa el destino y se convierte en el *ser*. No el ser que traiciona la filosofía tradicional otorgándole el atributo de lo inmutable. Sino el ser que enuncian el nombre y el apellido; y luego el ser doble que se pierde en los abrazos interminables; finalmente, el ser de la ciudad "que tortura, decapita y hace la guerra"...

El *mito* permanece a disposición de aquel a quien el arte, la ciencia o la política eran incapaces de satisfacer. Si bien el amor constituye por sí solo un mundo, deja intacto lo que lo ro-

dea. Incluso la experiencia del amor incrementa la lucidez y el sufrimiento. Aumenta el malestar y la agotadora impresión de vacío que deriva del contacto con la sociedad descompuesta. Sólo el mito devuelve a la comunidad donde se reúnen los hombres a aquel que con cada prueba había visto quebrarse la imagen de una plenitud más amplia. Sólo el mito entra en los cuerpos de los que une y les reclama la misma espera. Es la precipitación de cada danza; lleva la existencia "a su punto de ebullición": le comunica la emoción trágica que torna accesible su intimidad sagrada. Porque el mito no es solamente la figura divina del destino y el mundo por donde esa figura se desplaza; no puede separarse de la comunidad cuyo sustrato constituye y que toma ritualmente posesión de su dominio. Sería una ficción si el *acuerdo* que un *pueblo* manifiesta en la agitación de las fiestas no lo convirtiera en la realidad humana vital. El mito tal vez sea fábula, pero esa fábula se sitúa en oposición a la ficción si consideramos al pueblo que la danza, que la actúa, y del cual es la *verdad* viviente. Una comunidad que no efectúa la posesión ritual de sus mitos ya no posee más que una verdad decadente: está viva en la medida en que su voluntad de ser anima el conjunto de los azares míticos que representan su existencia íntima. Un mito no puede entonces asimilarse a los fragmentos dispersos de un conjunto disociado. Es solidario de la existencia *total* cuya expresión sensible constituye.

El mito vivido ritualmente revela nada menos que el ser verdadero: en él la vida no parece menos terrible ni menos bella que la *mujer amada* sobre la cama donde está desnuda. La penumbra del lugar sagrado que contiene la presencia real es más sofocante que la habitación donde se encierran los amantes; lo que se ofrece al conocimiento no es menos ajeno

a la ciencia de los laboratorios en el lugar sagrado que en la alcoba. La existencia humana introducida en el lugar sagrado encuentra la figura del destino fijada por el capricho del *azar*: las *leyes determinantes* que define la ciencia son opuestas al juego de la fantasía que compone la vida. Ese juego se aparta de la ciencia y coincide con el delirio que engendra las figuras del arte. Pero mientras que el arte reconoce la realidad última y el carácter superior del mundo verdadero que constriñe a los hombres, el mito entra en la existencia humana como una fuerza que exige que la realidad *inferior* se someta a su dominio.

XIV. El aprendiz de brujo

Por cierto, ese retorno a la vieja casa humana tal vez sea el instante más tenso de una vida entregada a la sucesión de las ilusiones decepcionantes. A medida que una marcha singular se acerca a ella, la vieja casa del mito no parece menos abandonada que las ruinas "pintorescas" de los templos. Pues la representación del mito que expresa la totalidad de la existencia no es el resultado de una experiencia actual. Sólo el pasado, o la civilización de los "atrasados" hicieron posible el conocimiento, aunque no la posesión de un mundo que en lo sucesivo pareció inaccesible. Es posible que la existencia total ya no sea para nosotros más que un simple sueño, alimentado por las descripciones históricas y por los fulgores secretos de nuestras pasiones. Los hombres actuales ya sólo podrían adueñarse de una aglomeración que representaría los vestigios de la existencia. No obstante, esta verdad aceptada de inmediato

se muestra a merced de la lucidez que dicta la necesidad de vivir. Al menos será preciso que una primera experiencia sea llevada al fracaso antes de que el negador haya adquirido el derecho a *dormir* que su negación le garantiza. La descripción metódica de la experiencia que debe procurarse indica además que ésta sólo requiere condiciones realizables. El "aprendiz de brujo" no encuentra en primer lugar exigencias diferentes de las que habría encontrado en el difícil camino del arte. Las figuras inconsecuentes de la ficción no dejan de excluir la intención predeterminada al igual que las figuras áridas del mito. Sólo que las exigencias de la invención mitológica son más rigurosas. No remiten, como pretende una concepción rudimentaria, a oscuras facultades de invención colectiva. Pero le negarían todo valor a figuras en las cuales la participación del ordenamiento voluntario no se hubiera descartado con el rigor propio del sentimiento de lo *sagrado*. De pies a cabeza, el "aprendiz de brujo" debe además habituarse a ese rigor (suponiendo que eso no responda a su imperativo más íntimo). En el ámbito en que se interna, el secreto es tan necesario para sus extraños avances como lo es para los arrebatos del erotismo (el mundo total del mito, mundo del *ser*, está separado del mundo *disociado* por los mismos límites que separan a lo *sagrado* de lo *profano*). La "sociedad secreta" es precisamente el nombre de la realidad social que sus gestos componen. Pero esta expresión novelesca no debe entenderse, como suele hacerse, en el sentido vulgar de "sociedad conspirativa". Porque el secreto afecta a la realidad constitutiva de la existencia que seduce, y no a una acción contraria a la seguridad del Estado. El mito surge en los actos rituales sustraídos a la vulgaridad estática de la sociedad disgregada, pero la dinámica violenta que lo caracteriza no tiene otro objeto que el retorno a la

totalidad perdida; aun si es verdad que la repercusión resulta decisiva y transforma la faz del mundo (mientras que la acción de los partidos se pierde en las arenas movedizas de discursos que se contradicen), su repercusión política sólo puede ser el resultado de la existencia. La oscuridad de esos proyectos no expresa más que la desconcertante novedad de la dirección necesaria en el momento paradójico de la desesperación.

La práctica de la alegría ante la muerte

Soy todo esto, quiero serlo:
Al mismo tiempo paloma; serpiente y cerdo.
NIETZSCHE

Cuando un ser humano se halla situado de tal forma que el mundo se refleja felizmente en él sin ocasionar destrucción o sufrimiento, como en una hermosa mañana de primavera, puede dejarse llevar por el encanto o la alegría sencilla que derivan de ello. Pero también puede advertir en el mismo instante la pesadez y el vano anhelo de reposo que esa beatitud significa. En aquel momento, lo que se alza cruelmente en él es comparable a un ave de presa que mata a un pájaro más pequeño en un cielo azul aparentemente apacible y claro. Advierte que no podría realizar la vida sin entregarse a un movimiento inexorable, cuya violencia siente que se ejerce en lo más cerrado de sí mismo con un rigor espantoso. Si se vuelve hacia los demás seres, que no superan la beatitud, no experimenta odio, por el contrario siente simpatía hacia las felicidades necesarias: sólo choca con aquellos que tienen a su vez la pretensión de realizar la vida y que representan una comedia sin peligro para hacerse reconocer como quienes realizan, cuando sólo son los que hablan de realización. Pero es deseable que entonces no se [illegible]

del vértigo. Porque el vértigo amenaza con lanzarlo rápidamente agotado hacia un anhelo de ocio feliz o, en su defecto, de vacío sin sufrimiento. Y si no sucumbe y se desgarra hasta el final en una precipitación aterrorizada, entra en la muerte de tal manera que ya no hay nada más terrible. Feliz es solamente aquel que experimentó el vértigo hasta el estremecimiento de todos sus huesos y que ya sin poder medir para nada su caída de pronto recobra el inesperado poder de convertir su agonía en una alegría capaz de paralizar y transfigurar a quienes la encuentren. No obstante, es la única ambición que podría apoderarse de un hombre que mira en él con sangre fría cómo la vida se realiza en el desgarramiento y que no puede aspirar a una grandeza de la que sólo tiene la fuerza para disponer de su suerte extrema. Esa especie de decisión violenta que lo lanza fuera del reposo no ocasiona necesariamente su vértigo ni su caída en una muerte precipitada. Puede volverse en él acto y potencia mediante los cuales se aboca al rigor cuyo movimiento se va cerrando incesantemente, de modo tan cortante como el pico del ave de presa. La contemplación no es más que la superficie, ya en calma, ya tempestuosa, a través de la cual la fuerza rápida de su acción debe ser puesta a prueba una u otra vez. La existencia mística de aquel para quien la "alegría ante la muerte" se ha convertido en violencia interior no puede hallar en ningún caso una beatitud satisfactoria por sí misma, comparable a la del cristiano que saborea anticipadamente la eternidad. El místico de la alegría ante la muerte no puede ser considerado como un acorralado, porque está en condiciones de reírse con total liviandad de cualquier posibilidad humana y conocer cualquier encanto accesible: sin embargo la totalidad de la vida –la contemplación extática y el conocimiento lúcido *que se producen en una acción* que no puede dejar de volverse riesgosa– es su

destino, tan inexorablemente como la muerte para un condenado.

Los textos que siguen no pueden constituir por sí solos una iniciación al *ejercicio* de una mística de la "alegría ante la muerte". Aun admitiendo que pudiera existir un método para ello, no representan ni siquiera uno de sus elementos. Si ya la iniciación oral resulta difícil, es imposible ofrecer en unas pocas páginas otra cosa que la representación más vaga de lo que por naturaleza es inasible. En su conjunto, estos escritos representan además, antes que *ejercicios* propiamente dichos, las meras descripciones de un estado contemplativo o de una contemplación extasiada. Descripciones que no podrían siquiera ser admisibles si no se tomaran como lo que son, es decir, libres. Sólo el texto ubicado en primer término podría en rigor proponerse como un ejercicio.

Es posible emplear la palabra *mística* con respecto a la "alegría ante la muerte" y su práctica, pero esto sólo indica una semejanza de orden afectivo entre esa práctica y la de los religiosos de Asia o de Europa. No hay razón para vincular cualquier presuposición sobre una supuesta realidad profunda con una alegría que no tiene más objeto que la vida inmediata. La "alegría ante la muerte" no le pertenece sino a aquel para quien no hay *más allá*; es el único camino de probidad intelectual que puede seguir la búsqueda del éxtasis.

Por otra parte, ¿cómo podría seguir siendo aceptable un *más allá*, Dios o cualquier cosa similar a Dios? Ningún término es lo bastante claro para expresar el dichoso desprecio de quien "danza con el tiempo que lo mata" frente a quienes se refugian en la espera de la beatitud eterna. Esa clase de santidad temerosa –que en primer lugar era preciso poner a salvo

de los excesos eróticos– actualmente ha perdido todo su poder: no queda sino reírse de una embriaguez sagrada que se armonizaba con un "santo" horror al desenfreno. La pudibundez tal vez sea saludable para los inoportunos. No obstante, el que tenga miedo de las muchachas desnudas y del whisky tendría poco que ver con la "alegría ante la muerte".

Sólo una santidad desvergonzada, impúdica, ocasiona una *pérdida de sí* lo bastante feliz. La "alegría ante la muerte" significa que la vida puede ser magnificada de la raíz a la cumbre. Priva de sentido a todo lo que es un *más allá* intelectual o moral, sustancia, Dios, orden inmutable o salvación. Es una apoteosis de lo perecedero, apoteosis de la carne y del alcohol así como de los trances del misticismo. Las formas religiosas que recupera son las formas ingenuas que precedieron a la intrusión de la moral servil: renueva esa especie de júbilo trágico que el hombre "es" apenas deja de comportarse como un lisiado, cuando ya no se vanagloria por el trabajo necesario ni se deja mutilar por el temor ante el mañana.

I

"Me entrego a la paz hasta la aniquilación.

"Los rumores de lucha se pierden en la muerte como los ríos en el mar, como el brillo de las estrellas en la noche.

"La potencia del combate se consuma en el silencio de toda acción.

"Entro en la paz como en una oscuridad desconocida.

"Caigo en esa oscuridad desconocida.
"Yo mismo me convierto en esa oscuridad desconocida.

II

"SOY la alegría ante la muerte.

"La alegría ante la muerte me transporta.
"La alegría ante la muerte me precipita.
"La alegría ante la muerte me aniquila.

"Sigo estando en esa aniquilación y a partir de allí me imagino la naturaleza como un juego de fuerzas que se expresa en una agonía multiplicada e incesante.

"Me pierdo así lentamente en un espacio ininteligible y sin fondo.
"Llego al fondo de los mundos
"Me roe la muerte
"Me roe la fiebre
"Soy absorbido en el espacio sombrío
"Soy anulado en la alegría ante la muerte.

III

"SOY la alegría ante la muerte.

"La profundidad del cielo, el espacio perdido es alegría ante la muerte: todo está profundamente astillado.

"Me imagino que la tierra gira vertiginosamente en el cielo.

"Me imagino que el mismo cielo se desliza, gira y se pierde.

"El sol, como un alcohol, girando y brillando hasta perder la respiración.

"La profundidad del cielo como un desenfreno de luz helada que se pierde.

"Todo lo que existe destruyéndose, consumiéndose y muriendo, cada instante que no se produce sino en la aniquilación del que lo antecede y que a su vez sólo existe herido de muerte.

"Yo mismo destruyéndome y consumiéndome sin cesar dentro de mí en una gran fiesta de sangre.

"Me imagino el instante congelado de mi propia muerte[95]."

IV

"Fijo un punto frente a mí y me imagino ese punto como el lugar geométrico de toda existencia y de toda unidad, de toda separación y de toda angustia, de todo deseo insatisfecho y de toda muerte posibles.

"Me adhiero a ese punto y un profundo amor por lo que está en ese punto me exalta hasta que me niego a estar con

[95] Una noche, en sueños, X. se siente atravesado por un rayo: comprende que muere y de inmediato queda milagrosamente embelesado y transfigurado; en ese instante del sueño, alcanza lo *inesperado* pero se despierta.

vida para cualquier otra razón que no sea lo que está allí, para ese punto que, al ser vida y muerte juntas del ser amado, tiene el estrépito de una catarata.

"Y al mismo tiempo es necesario despojar lo que está allí de todas sus representaciones exteriores, hasta que ya no sea más que pura violencia, una interioridad, pura caída interior en un abismo ilimitado: ese punto que absorbe sin fin toda la catarata de lo que es nada dentro de él, lo que ha desaparecido, "pasado", y que en el mismo movimiento prostituye sin fin una aparición súbita al amor que en vano pretende captar lo que va a dejar de ser.

"La imposibilidad de la satisfacción en el amor es una *guía* hacia el *salto realizador* al mismo tiempo que es el anonadamiento de cualquier posible ilusión."

V

"Si me imagino en una visión, y dentro de un halo que lo transfigura el rostro extasiado y agotado de un ser moribundo, lo que irradia de ese rostro ilumina con su necesidad las nubes del cielo cuyo resplandor gris se vuelve entonces más penetrante que el del mismo sol. En esa imagen, la muerte parece de la misma naturaleza que la luz que alumbra, en la medida en que ésta se pierde alejándose de su foco: pareciera que hace falta una pérdida no menor que la muerte para que el brillo de la vida atraviese y transfigure la existencia empañada, ya que sólo su libre extirpación *se vuelve en mí* la potencia

de la vida y del tiempo. Así dejo de ser otra cosa que el espejo de la muerte del mismo modo que el universo no es más que el espejo de la luz."

VI Meditación heracliteana

"YO MISMO SOY LA GUERRA.

"Me imagino un movimiento y una excitación humanas cuyas posibilidades no tienen límite: ese movimiento y esa excitación sólo pueden ser *apaciguados* mediante la *guerra*.

"Me imagino el don de un sufrimiento infinito, la sangre y los cuerpos abiertos, como una eyaculación abatiendo al que la siente y entregándolo a un agotamiento cargado de náuseas.

"Me imagino la Tierra proyectada en el espacio, semejante a una mujer que grita con la cabeza en llamas.

"Frente al mundo terrestre donde el verano y el invierno disponen la agonía de todo lo viviente, frente al universo compuesto de innumerables estrellas que giran, se pierden y se consumen sin medida, no advierto más que una sucesión de esplendores crueles cuyo mismo movimiento exige que yo muera: esa muerte no es más que una consumación *brillante* de todo lo que existía, una alegría de ser con todo lo que viene al mundo; hasta mi propia vida exige que todo lo que es, en todo lugar, se ofrezca y se aniquile sin cesar.

"Me imagino cubierto de sangre, destrozado pero transfigurado y de acuerdo con el mundo, a la vez como una presa y como una mandíbula del TIEMPO que mata sin cesar y sin cesar es matado.

"Casi en todas partes hay explosivos que quizá no tarden en cegar mis ojos. Me río cuando pienso que esos ojos insisten en buscar objetos que no los destruyan."

Lo sagrado

Probablemente ha llegado el momento de designar el elemento crucial hacia el cual se dirigía la búsqueda oscura e incierta proseguida a través de los meandros de la creación de formas o de la invención verbal. Esa gran "búsqueda"[96] de lo que recibió el parco nombre de "espíritu moderno" ciertamente no estaba obsesionada por un "grial" tan accesible como lo "bello"; se alejaba con desconfianza –a veces incluso con una ostentosa desconfianza– de todas las vías que conducían a lo "verdadero" y parecía tener respecto del "bien" sólo sentimientos equívocos, que iban del profundo pudor a la cólera ultrajante, de una afirmación a una negación igualmente categóricas. Por otra parte, la condición de la búsqueda eran la oscuridad y el carácter ilimitado de la meta que se había propuesto alcanzar. Los largos tormentos y las cortas violencias confirmaban por sí solos la importancia fundamental para la vida entera de esa "búsqueda" y de su objeto indeterminable.

En primer lugar, debemos poner de manifiesto el hecho de que no hay ejemplos de un movimiento semejante de pasión devastadora en el estricto dominio de la invención artís-

[96] En el original: *quête*, que designaba las búsquedas místicas de los caballeros en los relatos medievales; sentido que se refuerza con la inmediata mención del "grial" (T.).

tica. Incluso el romanticismo parecer haber estado atravesado por una inquietud propiamente intelectual si se compara con la agitación del "espíritu moderno". En el orden de la invención formal, los románticos no *crearon*. Se contentaron con alguna licencia y no hicieron más que extender el dominio de los mitos y, en general, de los temas poéticos *dados*, que con ellos –al igual que antes de ellos– sirvieron de motivo para la creación verbal. La inquietud que hoy existe no ha tenido un desarrollo intelectual comparable al del romanticismo y al de la filosofía alemana que le es tributaria, pero se dedicó con una especie de vértigo al descubrimiento de fórmulas verbales o figurativas que dan la clave de esa existencia pesada y tan a menudo difícil de dotar de una razón de ser. El surrealismo se ha convertido actualmente en el *soporte* de esa empresa, pero se reconoce a su vez como el heredero de una obsesión que lo precede: la historia de la poesía después de Rimbaud, la de la pintura al menos después de Van Gogh dan pruebas de toda la extensión y la significación de la nueva tormenta.

Si ahora pretendemos representarnos con una elemental claridad el "grial" obstinadamente perseguido a través de profundidades brumosas, sucesivas y decepcionantes, es necesario insistir en el hecho de que nunca pudo tratarse de una realidad *sustancial* y que por el contrario sería un elemento caracterizado por la imposibilidad de que perdure. El nombre de *instante privilegiado*[97] es el único que describe con algo

[97] Émile Dermenghem empleó la expresión de "instantes privilegiados" –según él, fundamentales para la poesía y para la mística – en un artículo de *Mesures* (julio de 1938): "El instante en los místicos y en algunos poetas". El artículo se refiere en particular a las concepciones de los sufíes que le atribuyen al "instante" un valor decisivo y lo comparan con una espada filosa. "El instante, dice un sufí, corta las raíces del futuro y del pasado. La

de exactitud lo que podía encontrarse *al azar* de la búsqueda: nada que constituya una *sustancia* a prueba del tiempo, todo lo contrario, lo que huye apenas ha aparecido y no se deja apresar. La voluntad de fijar esos instantes, que por cierto pertenece a la pintura o a la escritura, no es sino el medio para hacerlos *reaparecer*, ya que el cuadro o el texto poético *evocan* pero no *sustancian* lo que había aparecido una vez. El resultado es una mezcla de exaltación y desdicha, de tedio y de insolencia: nada parece más miserable y más muerto que la cosa fijada, nada es más deseable que lo que desaparecerá en seguida, pero al mismo tiempo la frialdad del desnudamiento hace temblar a aquel que siente que lo amado se le escapa y se agotan los vanos esfuerzos por crear vías mediante las cuales sería posible recuperar infinitamente lo que huye.

Lo que tiene una importancia decisiva en ese movimiento es que la búsqueda iniciada instintivamente, bajo el impulso del deseo insatisfecho, siempre haya precedido a la asignación del objeto buscado por parte de la teoría. Es cierto que la intervención tardía de la inteligencia selectiva le ha abierto a los errores vacíos de sentido un campo de posibilidades cuya extensión se había vuelto desalentadora, pero no es menos cierto que una experiencia de esa naturaleza no habría sido posible si alguna teoría clarividente hubiese intentado fijarle de antemano una dirección y unos límites. Sólo cuando las cosas ya están terminadas y cuando cae la noche, el "búho de

espada es un compañero peligroso; puede convertir a su dueño en un rey pero también puede destruirlo. No distingue entre el cuello de su dueño y el de otro." El carácter profundamente ambiguo, peligroso, mortal de lo sagrado se refleja en esta representación violenta. – Jean-Paul Sartre, en *La náusea*, ya había hablado de "momentos perfectos" y de "situaciones privilegiadas" de manera significativa.

Minerva" puede contarle a la diosa el relato de acontecimientos en suspenso y mostrarle su sentido oculto.

A posteriori el arte ya no tenía aparentemente la posibilidad de expresar algo que fuera indiscutiblemente *sagrado* y que le llegaría desde afuera, pues el romanticismo agotó las posibilidades de renovación. Ya no podría vivir si no tenía la fuerza de alcanzar el *instante sagrado* únicamente mediante sus recursos. Las técnicas puestas en práctica hasta entonces sólo habían expresado un *dato* que poseía su valor y su sentido propios. No se le añadía a ese dato más que la perfección acabada de la expresión a la que podría remitirse lo "bello"; lo "verdadero", con respecto a esas técnicas, sólo era el más tosco de los medios para decidir si la perfección buscada de los medios se lograba y el "bien" le seguía siendo ajeno puesto que sus juicios no pueden referirse a lo que se expresa. De donde derivaba una facilidad, una ausencia de preocupación y una inocencia relativas; la profunda amargura estaba excluida de esa ejecución de designios cuya iniciativa y responsabilidad incumbían a la sociedad, a su tradición y a sus poderes. Esa amargura sólo se había encontrado con la duda que afectaba al valor de esos designios: la autoridad negada a la realidad del presente era entonces devuelta a los espectros decepcionantes del pasado y los inasibles fantasmas del sueño. En un momento en que el arte, que todavía no era fundamentalmente sino el medio para expresar, tomó conciencia de la parte *creada* que siempre le había añadido al mundo expresado por él: en ese mismo momento podía apartarse de cualquier realidad pasada o presente y crear su propia realidad, ya no simplemente bella o verdadera, que tenía que dominar el combate del bien contra el mal –debido al valor supremo que representa–

al igual que un violento terremoto dominaría y paralizaría la más catastrófica de las batallas.

Seguramente la posibilidad de asignarle ahora un objeto definible a una tentativa tan extraña obedece más a su fracaso que a los momentos de éxito fugaz. Una insensata amargura y una aversión arrogante hacia sí mismo han sido los resultados más concretos. Son esos resultados –el mero nombre de Rimbaud los simboliza en tanto tornan despreciable casi todo– los que permiten señalar hasta qué punto el ciclo de intercambios posibles entre los aficionados, los pintores y los poetas aleja de ese "grial" sin el cual – es lo que se ha hecho evidente de modo claro y distinto debido al mismo fracaso – la existencia humana no puede ser justificada.

Mientras se impuso la identificación introducida por el cristianismo entre Dios y el objeto de la religión, todo lo que se podía reconocer con respecto a ese "grial" era que no podía confundirse con Dios. Distinción que tenía el defecto de soslayar la identidad sin embargo profunda entre el "grial" y el objeto propio de la religión. Pero ocurre que el desarrollo de los conocimientos referidos a la historia de las religiones ha mostrado que la actividad religiosa esencial no estaba dirigida hacia un ser o unos seres personales y trascendentes, sino hacia una realidad impersonal. El cristianismo *sustanció* lo sagrado, pero la naturaleza de lo sagrado –en la cual hoy se percibe la existencia flagrante de la religión– tal vez sea lo más inasible que se produce entre los hombres, lo sagrado no es más que un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado.

La distinción entre lo sagrado y la sustancia trascendente (por consiguiente, imposible de crear) abre repentinamente un nuevo campo –tal vez un campo de violencia, tal vez incluso un campo de muerte, pero un campo en el cual es posible entrar– para la agitación que se ha apoderado del espíritu humano actual. Pues si el campo de lo sagrado es accesible, ese espíritu no puede dejar de atravesar el cerco: simplemente debe reconocer, puesto que buscó y busca sin descanso, que no buscaba y no busca llegar sino hasta allí. El hecho de que "Dios se ha dado por muerto" no puede provocar una consecuencia menos decisiva: Dios representaba el único límite que se oponía a la voluntad humana, libre de Dios, esa voluntad se entrega desnuda a la pasión de darle al mundo una significación que la embriaga. Aquel que crea, que pinta o que escribe ya no puede admitir ningún límite para la representación o para la escritura: dispone de pronto *por sí solo* de todas las convulsiones humanas posibles y no puede sustraerse a esa herencia del poder divino, que le pertenece. Tampoco puede intentar saber si esa herencia *consumirá* y *destruirá* aquello que *consagra*. Pero se niega ahora a dejar "aquello que lo posee" bajo el peso de los juicios dependientes a los cuales el arte se plegaba.

ÍNDICE

Prólogo *por Silvio Mattoni* 5

DOCUMENTOS

El caballo académico 13

Arquitectura 19

El lenguaje de las flores 21

Materialismo 29

Figura humana 31

Ojo 37

Camello 40

Desgracia 41

Polvo 43

El dedo gordo 44

Matadero 50

Chimenea de fábrica 51

Metamorfósis 53

Informe 55

El bajo materialismo y la gnosis 56

Espacio 64

Estera 66

Boca 67

Museo 69

Kali 71

La mutilación sacrificial
y la oreja cortada de Vincent Van Gogh 74

LA CRÍTICA SOCIAL

La crítica de los fundamentos
de la dialéctica hegeliana 93

La noción de gasto 110

Louis Ferdinand Céline 135

La estructura psicológica del fascismo 137

Proposiciones 181

Crónica nietzscheana 190

La suerte 208

LO SAGRADO

El laberinto 215
La conjuración sagrada 227
El aprendiz de brujo 232
La práctica de la alegría ante la muerte 253
Lo sagrado 262

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales